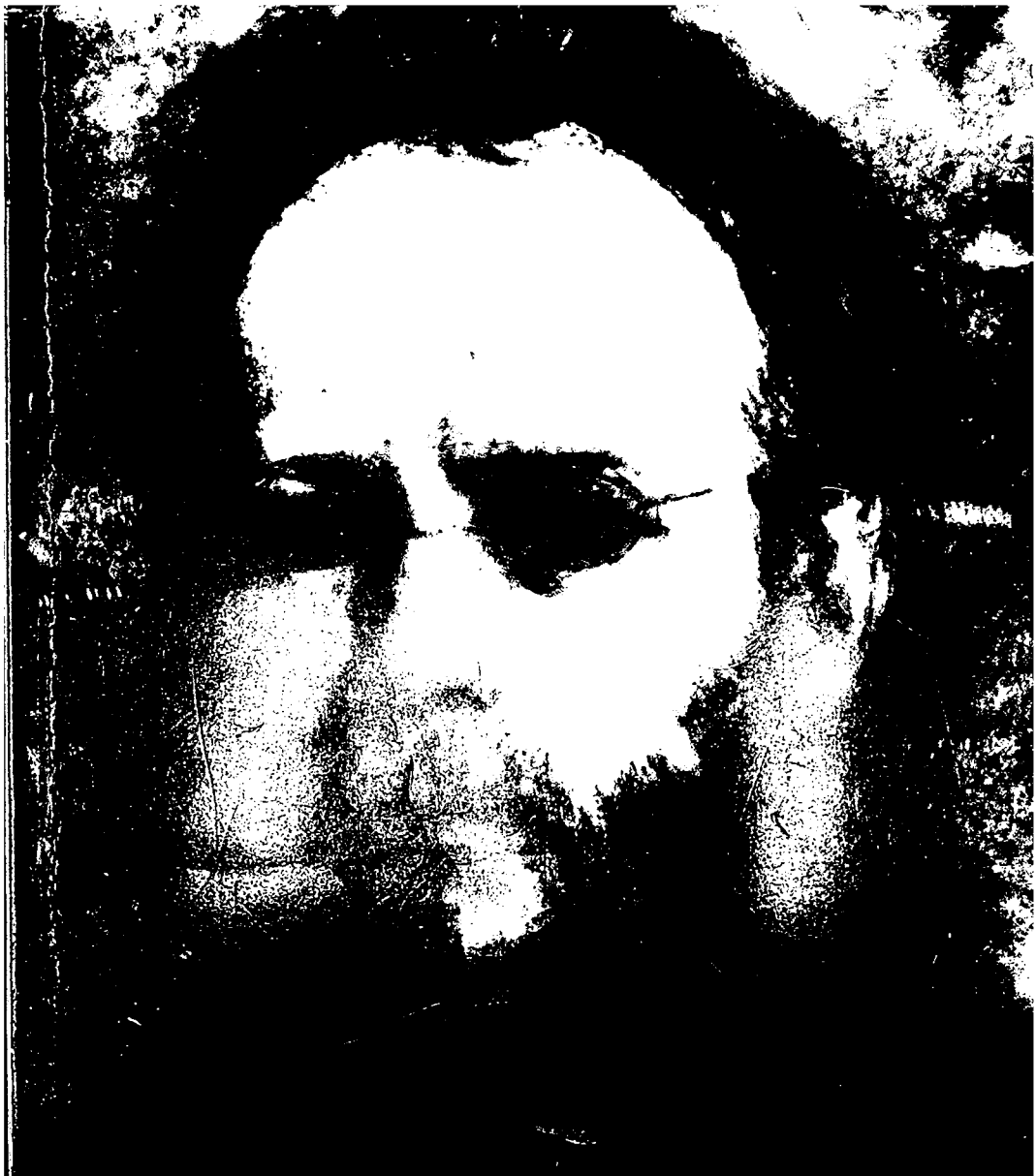

# P.-J. PROUDHON

## *Genèse d'un antithéiste*

PAR PIERRE HAUBTMANN

*Né en novembre 1912 à Saint-Étienne, Pierre Haubtmann a fait toutes ses études ecclésiastiques au Séminaire français de Rome et à l'Université Grégorienne.*

*En 1938, il vient à Paris pour y poursuivre ses recherches. Pendant une vingtaine d'années, il les mène de front avec une activité pastorale très variée.*

*Il est docteur en Philosophie scolastique, en Théologie, en Sciences sociales ; il est aussi diplômé des Sciences Politiques et des Hautes Études. En 1961, il soutient en Sorbonne sa thèse de doctorat ès lettres sur la vie et la pensée de P.-J. Proudhon. Il devient ainsi le grand spécialiste de Proudhon.*

*Après avoir été pendant huit ans aumônier national de l'Action Catholique Ouvrière, puis professeur à l'Institut d'Études Sociales de l'Institut Catholique de Paris, l'Épiscopat le nomme en 1962 Directeur adjoint du Secrétariat Général de l'Épiscopat, plus spécialement chargé de l'information. Comme tel, il crée le Secrétariat National de l'Information Religieuse dont il restera le directeur jusqu'en 1966.*

# P.-J. PROUDHON

## GENÈSE D'UN ANTITHÉISTE

PIERRE HAUBTMANN

# P.-J. Proudhon

## GENÈSE D'UN ANTITHÉISTE

MAME

PRINTED IN FRANCE

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.*

© MAISON MAME, 1969.

# DATES PRINCIPALES DE LA VIE DE P.-J. PROUDHON

| | |
|---|---|
| *15 janvier 1809* | *Naissance de P.-J. Proudhon à Besançon.* |
| JUIN 1814-JUILLET 1830 | LA RESTAURATION |
| *1820-1827* | *Proudhon est étudiant au collège royal de Besançon où il avait été admis comme boursier.* |
| 1824 | Avènement de Charles X. |
| 1825 | Loi sur les sacrilèges. |
| *1825* | *Mission de Besançon. Premiers doutes de Proudhon sur la foi.* |
| *1827* | *Proudhon entre comme correcteur à l'imprimerie Gauthier, spécialisée dans l'édition des ouvrages religieux.* |
| JUILLET 1830-FÉVRIER-1848 | LA MONARCHIE DE JUILLET |
| *1830* | *Proudhon est en chômage. Premier tour de France.* |
| *1833-1836* | *Prote de l'imprimerie Gauthier, à Besançon.* |
| *1836* | *Proudhon se met à son compte comme imprimeur. Il fait de mauvaises affaires.* |
| *31 mai 1838* | *Proudhon sollicite une bourse d'études de la fondation Suard.* |
| *23 août 1838* | *Il est élu comme « boursier Suard » (bourse de trois ans).* |
| *novembre 1838* | *Départ pour Paris.* |
| septembre 1839 | **Discours sur la Célébration du Dimanche.** |
| juillet 1840 | **I^er^ Mémoire sur la Propriété.** |
| avril 1841 | **II^e^ Mémoire.** |
| janvier 1842 | **III^e^ Mémoire.** |
| *mai 1843-novembre 1847* | *Il travaille à Lyon comme « conseiller » d'une entreprise de transports sur eau, mais fait de longs séjours à Paris.* |
| juillet 1843 | **De la Création de l'Ordre dans l'humanité.** |
| *fin 1844, début 1845* | *Rencontre de Proudhon et de Marx, à Paris.* |
| 15 octobre 1846 | **La Philosophie de la misère : les Contradictions économiques.** *Ouvrage auquel Marx va répondre par* La misère de la Philosophie. |

## *Dates principales*

| | |
|---|---|
| 24 FÉVRIER 1848 | LA RÉVOLUTION DE FÉVRIER |
| *8 juin 1848* | *Proudhon est élu « représentant du Peuple ».* |
| 23-27 juin 1848 | Les journées de juin. |
| *31 juillet 1848* | *Après son discours du 31 juillet, Proudhon est devenu « l'homme terreur ».* |
| 10 DÉCEMBRE 1848 | LOUIS-NAPOLÉON BONAPARTE EST ÉLU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE |
| *février 1849* | *Essai mort-né de la Banque du Peuple.* |
| *28 mars 1849* | *Proudhon est condamné à trois ans de prison pour insulte au Président de la République. Il se cache.* |
| *5 juin 1849* | *Proudhon est écroué.* |
| 1849 | **Les Confessions d'un révolutionnaire.** |
| 1851 | **L'idée générale de la Révolution au XIX^e siècle.** |
| DEUX-DÉCEMBRE 1851 | COUP D'ÉTAT DU PRINCE-PRÉSIDENT |
| *4 juin 1852* | *Proudhon sort de prison.* |
| août 1852 | **La Révolution sociale démontrée par le Coup d'État du Deux-décembre.** |
| 10 DÉCEMBRE 1852 | DÉBUT DU SECOND EMPIRE |
| 1853 | **Philosophie du Progrès.** |
| 1853 | **Manuel du spéculateur à la Bourse.** |
| 1858 | **De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.** |
| *1858* | *Proudhon est condamné à trois ans de prison. Il s'enfuit en Belgique.* |
| 1861 | **La Guerre et la Paix.** |
| *1862 (septembre)* | *Retour de Proudhon en France.* |
| 1862 | **La Fédération et l'unité en Italie.** |
| 1863 | **Du principe fédératif.** |
| *19 janvier 1865* | *Mort de P.-J. Proudhon, à l'âge de 56 ans.* |
| 1865 | **De la capacité politique des classes ouvrières (ouvrage posthume).** |

# EN GUISE D'INTRODUCTION

*NOTE DE L'AUTEUR*

*On trouvera ici l'exposé réglementaire que j'ai fait devant les membres du jury pour la soutenance de ma thèse de doctorat en théologie de l'Institut Catholique de Paris. Cette soutenance s'est déroulée à Rome, à l'Université Grégorienne, le 9 juillet 1966. Le R.P. Droulers présidait le jury; il était assisté des RR. PP. Jarlot et Arnou.*

*On voudra bien excuser le caractère très personnel et « parlé » de ces pages que plusieurs amis m'ont cependant conseillé de publier telles quelles.*

Avant de vous présenter ma « genèse d'un antithéiste », je vous demanderai l'autorisation d'évoquer rapidement quelques souvenirs personnels et quelques visages, plus ou moins étroitement liés à mon étude.

Né dans une famille solidement chrétienne, très jeune j'ai été hanté par la rupture, hélas! trop évidente, que je constatais entre le peuple et l'Église, et les explications qu'on m'en donnait m'ont toujours paru un peu courtes. Ma vocation sacerdotale s'est ainsi très rapidement colorée d'une nuance missionnaire, sociale, mais aussi intellectuelle : il me semblait que, pour remédier au « scandale » si fortement dénoncé par Pie XI, il fallait commencer par en comprendre les causes profondes.

Tout au long de mes études cléricales, qui se déroulèrent au Séminaire Français sous la houlette du bon P. Berthet, puis du P. Frey, ce projet, qui n'était encore qu'un rêve, ne cessa de grandir. C'est pourquoi, en 1937, à la fin de ma quatrième année de théologie et déjà prêtre, je demandai à Mgr Caillot, évêque de Grenoble, dans le diocèse duquel je m'étais fait incardiner, l'autorisation de poursuivre des études sociales, en prenant ce mot dans son acception la plus large, pour ne pas dire la plus floue.

Mon conseiller spirituel était alors le R.P. Arnou... Vous devinez, mon Père, les sentiments qui sont les miens ce matin en vous retrouvant, non plus comme conseiller (encore que vous le demeureriez parfois, malgré la distance), mais comme juge d'une œuvre qui, après tout, est à l'origine un peu la vôtre. Que de prêtres, que de laïcs, vous avez ainsi guidés, cher Père, sans bruit, en vous plaçant toujours sur votre terrain, celui de l'Église, mais très efficacement! Je me garderai

de faire ici un panégyrique qui serait déplacé dans ma bouche et qui, par surcroît, froisserait votre délicatesse; mais nul ne m'en voudra, je crois, si j'affirme que vous avez été un de ceux qui, en profondeur et de loin, ont rendu possible un concile du style de Vatican II et qui ont spirituellement préparé l'*aggiornamento* actuel de l'Église.

Ainsi aiguillé, pendant deux ans, de 1937 à 1939, je suivis les cours de l'Institut social à l'Institut catholique de Paris. En même temps, sur le conseil du R.P. Desbuquois, cet étonnant éveilleur d'idées à qui je dois aussi beaucoup, je fis les Sciences Politiques et un peu de droit. Puis la guerre vint. En 1942, prisonnier dans un stalag, j'eus la bonne fortune d'être rapatrié comme « sanitaire », catégorie à laquelle je n'appartenais pas : ces Messieurs (je veux parler de mes geôliers), me trouvant peu « coopératif », préféraient se passer de mes loyaux services.

C'est ici que je retrouve l'excellent Mgr Caillot, mon évêque d'adoption, qui mourut presque centenaire en 1957. « Vous n'avez pas terminé vos études théologiques et sociales, me dit-il en substance, en 1942. Reprenez-les et poussez-les jusqu'aux doctorats. *Pendent opera interrupta!* » Ce conseil fut renouvelé, d'année en année, jusqu'à sa mort... et au-delà!

C'est le 26 avril 1942 que le R.P. de Montcheuil m'orienta sur Proudhon. Je cherchais un sujet de thèse qui fut à la fois « social, historique et théologique ». « J'ai peut-être votre affaire, me dit le P. de Montcheuil. Pendant la guerre, j'ai lu les quatre volumes de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, le chef-d'œuvre de Proudhon, et je crois qu'il y a là, pour nous, matière à réflexion. » Je me mis donc à la lecture de Proudhon. Depuis, je ne l'ai plus quitté.

C'est également le P. de Montcheuil qui me conseilla, un an plus tard, d'aller trouver Maxime Leroy, un des anciens conseillers de la C.G.T., qu'il savait être « proudhonien ». Celui-ci me reçut fort aimablement et me demanda à brûle-pourpoint : « Vous plairait-il de connaître la propre fille de Proudhon, Mme Henneguy, née Catherine Proudhon ? ». Vous devinez ma réponse. C'est ainsi que je fis la connaissance de Catherine Proudhon-Henneguy, la fille aînée du socialiste, qui mourut en 1947, à l'âge de 97 ans, et de ses deux filles, Suzanne Henneguy et Jeanne Fauré-Frémiet.

Il faut croire que nos atomes se convinrent, pour parler comme Mérimée, car je fus bientôt admis dans le saint des saints. Non seule-

ment j'eus à ma disposition les fameux Carnets inédits de Proudhon (en cours de publication), mais on me demanda de classer l'ensemble des archives proudhoniennes qui, jusqu'alors, avaient été gardées strictement secrètes. Que de papiers, que de lettres inédites j'ai ainsi découverts : notamment les liasses du Cours d'Économie, qui révèlent un Proudhon sociologue, trop peu connu; et aussi tous les Cahiers de lectures de Proudhon, inconnus, qui permettent de suivre pas à pas la formation de sa pensée de 1827 à 1844 et d'étudier les nombreuses influences qui se sont exercées sur celle-ci.

Depuis un quart de siècle, une solide amitié me lie ainsi aux petites-filles de Proudhon, l'une et l'autre octogénaires, et à M. Emmanuel Fauré-Frémiet, du Collège de France et de l'Institut, le mari de Jeanne Henneguy [1]. Ils m'ont beaucoup apporté et m'ont permis de dialoguer avec un monde étranger à l'Église — et même, pour les deux petites-filles de Proudhon, non baptisé — et pourtant étonnamment riche en valeurs humaines, d'une grande droiture et d'une immense générosité. Les habitants de ce monde sont nombreux.

Par l'intermédiaire de la famille de Proudhon, j'ai été peu à peu amené à découvrir le groupe, restreint mais fidèle, des « Amis de Proudhon » : Moysset, J.-L. Puech, Augé-Laribé, Georges Guy-Grand, Édouard Dolléans, Georges Duveau, D. Halévy, Charles Rist, Georges Scelle, Maxime Leroy... Ce n'est pas sans une certaine nostalgie que j'évoque tous ces disparus! Trois noms émergent surtout dans mon esprit : G. Guy-Grand, J.-L. Puech et Daniel Halévy.

Georges Guy-Grand, ce jurassien « laïc et républicain », fut une des belles figures de la III[e] République, l'un des premiers animateurs de l'*Union pour la Vérité*. J'ai toujours admiré son honnêteté scrupuleuse, sa probité sans faille. Il croyait à la vertu du dialogue franc et courtois. Et nous en avons souvent usé ensemble. Il fut surpris, au début, et presque scandalisé, de rencontrer un jeune clerc qui ne cachait pas son admiration pour Proudhon et son attachement au meilleur de l'idéologie des Droits de l'homme. Être à la fois « républicain » et « catholique » lui paraissait, en 1945 encore, aussi étrange qu'un cercle carré. Il me le dit un jour sans ambages. Mais il me fit entière confiance et me livra ses propres archives proudhoniennes : en l'occurrence les cahiers manuscrits dans lesquels Édouard Droz, cet

1. Jeanne Henneguy Fauré-Frémiet est morte le 14 juin 1967.

autre jurassien, éminent proudhonien, avait consigné ses minutieuses observations sur la vie et la pensée de Proudhon.

L'autre proudhonien que j'ai cité parmi mes guides est Jules-Louis Puech. Auteur d'une solide étude sur *Le Proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs* (1907), il succéda au regretté Célestin Bouglé et poursuivit, contre vents et marées, la publication de la nouvelle édition des *Œuvres* de Proudhon (Rivière éditeur). Que de conversations, que de lettres nous avons échangées ensemble sur tel ou tel détail de la vie de Proudhon, sur telle nuance de sa pensée. L'éditeur de Marx, M. A. Costes, infiniment plus proudhonien que marxien, y ajoutait parfois son grain de sel, et comme toujours, entre spécialistes...

Daniel Halévy n'ayant pas l'honneur d'être franc-comtois, G. Guy-Grand, qui l'était, le classait malicieusement parmi les « proudhoniens de l'extérieur ». Et il est certain qu'il vibrait plus spontanément aux accents de Proudhon père de famille, passablement bonaldiens, qu'aux imprécations de Proudhon socialiste. Il n'empêche qu'il fréquentait depuis toujours Proudhon, et qu'il l'admirait sincèrement. C'était un grand Monsieur. L'éclat de sa plume et son *implacable bien-dire* eussent honoré l'Académie française. Il a eu la dignité de se retirer, après deux tentatives infructueuses, et l'esprit de publier un petit opuscule intitulé *Discours que j'aurais prononcé à l'occasion de ma réception à l'Académie française.*

Dans cette galerie proudhonienne, vous me permettrez de ranger le P. de Lubac. Son *Proudhon et la pensée chrétienne* demeure un livre de maître. N'en soyons pas surpris : Proudhon a dit tant de mal des Jésuites, de Loyola, de Saint-Acheuil, qu'il était bien juste qu'un des fils les plus illustres de la célèbre Compagnie, après un siècle de silence et de méditation, relevât enfin le gant!

Le P. de Lubac n'est d'ailleurs pas le seul fils de saint Ignace à s'intéresser à Proudhon. Il y a quelques années, apprenant les liaisons intimes que j'entretenais avec l'auteur de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, le P. Teilhard de Chardin, ce visionnaire génial, me dit aimablement : « Cela vous honore ».

Ne croyez pas, Messieurs les membres du jury, qu'en égrenant ces souvenirs je m'égare loin de mon sujet. Proudhon aimait à dire que toute œuvre humaine est le fruit d'une « conspiration d'efforts », et il en concluait à la socialisation radicale, au sens étymologique du terme,

de tout « capital », industriel ou intellectuel. En ce qui me concerne, il n'est pas douteux que la connaissance que j'ai acquise de sa pensée et de son siècle, au cours de ces vingt et quelques années de recherche, est largement tributaire de mes fréquentations et de mes amitiés « proudhoniennes ».

Tout ceci vous explique aussi que j'ai été amené à conjuguer Proudhon sur divers modes : j'ai un gros « Proudhon », qui, si je parviens à le faire mourir, représentera au moins trois gros volumes (c'est ma thèse de doctorat ès lettres, soutenue en Sorbonne le 4 mars 1961, et qui est encore inédite); un « Proudhon et la pensée allemande », ma thèse de doctorat de l'Institut social, où je retrace une page d'histoire trop peu connue de la « Sainte-Alliance intellectuelle » franco-germanique que Marx rêvait de conclure entre les socialistes allemands et les socialistes français dans les années 1844-1847; enfin, vous tenez mon troisième Proudhon, *Genèse d'un antithéiste*, qui, des trois, est peut-être celui qui m'a le plus apporté, en dépit de toutes ses imperfections.

Ce troisième Proudhon a, lui aussi, une histoire mouvementée. Il a été accepté deux fois de suite par la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris : une première fois par Mgr Arquillière, mon premier « patron » de thèse; puis, après la mort de ce dernier, par le P. Lecler, alors doyen de ladite Faculté. Or les deux fois un grain de sable s'interposa... Mes fonctions d'aumônier national de l'Action catholique ouvrière, l'achèvement de ma thèse de Lettres, ma nomination au secrétariat de l'Épiscopat, la création du secrétariat de l'Information religieuse, le Concile et le schéma XIII : tout se ligua pour m'empêcher de soutenir ma thèse de théologie! Et naturellement, quand enfin je la repris, il me fallut la ré-écrire, l'essai antérieur ne pouvant plus me satisfaire... Je la repris cependant, dans des conditions quelque peu acrobatiques pour les raisons suivantes :

– Dans les nouvelles fonctions de recteur de l'Institut catholique, que j'assumerai dans quelques semaines, je désire vivement pouvoir développer la recherche théologique et philosophique, sans jamais oublier l'incidence de l'histoire, qui demeure pour moi *magistra veritatis*. Or, il faut toujours commencer par donner l'exemple.

– Le doyen actuel de la Faculté de théologie, le R.P. Daniélou, m'a discrètement fait savoir que le corps professoral de sa Faculté, heureux des parchemins déjà collectionnés, regrettait toutefois que celui auquel ils étaient légitimement le plus sensibles me manquât

encore, « alors que, ajoutait plaisamment le P. Daniélou, vous disposez de tous les éléments nécessaires ».

– Le R.P. Droulers, mon actuel « patron » de thèse, s'entremit avec tant de bonté, tant de délicatesse, tant d'amitié, pour faire aboutir le projet que j'aurais eu mauvaise grâce, Messieurs les membres du jury, en refusant de soumettre mon antithéiste de Proudhon à votre férule.

Mais, ne vous y trompez pas, la principale raison de mon obstination est ailleurs : elle tient au sujet lui-même. Comme je vous le disais il y a un instant, je voulais m'expliquer à moi-même les raisons du décalage que je constatais entre le peuple de notre pays — et plus généralement la civilisation moderne issue de 1789 et du machinisme — et l'Église catholique. Or, à cet égard, Proudhon est un excellent test.

Pierre-Joseph Proudhon est incontestablement le plus grand leader du socialisme d'inspiration française, qui se présente comme le prolongement, au niveau des structures économiques et sociales, de l'idéologie des Droits de l'homme. Élevé par une mère chrétienne, éduqué, comme il aime à le reconnaître, par l'Église catholique, c'est aussi un penseur que la « question théologique » (c'est son expression) a toujours préoccupé. Quand des amis lui conseillaient de moins s'intéresser à l'Église, à Dieu, à l'immortalité de l'âme (il existe plusieurs feuillets inédits de lui sur chacun de ces sujets), il répondait invariablement que *tout se tenait* et qu'il lui était impossible d'étudier un problème *humain*, quel qu'il soit, sans reposer en même temps « le problème religieux ». Il a écrit qu'il pensait chaque jour au « problème de Dieu » et qu'à vingt et un ans « l'idée du non-Dieu [le] faisait s'évanouir ». Il parle en maints endroits de la « fascination » de l'absolu, qu'il se flattait d'exorciser sans jamais y parvenir.

Il lisait la Bible en grec et en hébreu et, jusqu'à ses derniers jours, elle est restée son livre de chevet. Ses écrits sont émaillés de citations bibliques, à tel point que le P. de Lubac souhaiterait qu'un chercheur prît pour sujet de thèse : « La Bible dans Proudhon ».

D'autre part, tous les commentateurs sans exception s'accordent à voir en lui un moraliste, « l'un de nos plus grands moralistes », en même temps que le « père de la morale laïque ». Mirecourt, qui ne l'aimait pas, observe qu'on trouve chez lui des pages sur la chasteté que l'on croirait tombées de la plume des Pères de l'Église. Par surcroît il ne s'est pas contenté d'écrire des hymnes à la chasteté; dans une

large mesure il l'a pratiquée, allant jusqu'à faire chambre à part pour ne pas « tromper la nature [1] ». Enfin, il n'a cessé d'affirmer qu'il était « ridicule » de supposer qu'il voulût supprimer ou changer les préceptes de la morale chrétienne, mais qu'il se proposait simplement de leur donner une base « humaine » : la Justice, telle qu'il l'entend, et qui, dans sa philosophie et dans son cœur, remplace Dieu.

Avait-il lu le recueil de Gratien ? En tout cas, il lui arrive de citer Gratien [2] et, comme ce dernier, en conformité avec une tradition patristique, il définit la « loi naturelle » par la loi évangélique : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît. Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît. » Cette loi, qu'il qualifie à la fois de « naturelle » et de « suprême », se trouve dans tous ses écrits, de 1838 à 1865, sans aucune exception [3].

Or, ce socialiste, personnaliste et humaniste, ce moraliste intransigeant, ce théologien inassouvi, cet exégète amateur, a été au XIX^e^ siècle l'adversaire le plus décidé, le plus acharné, le plus génial de l'Église catholique; et son œuvre maîtresse, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, reste encore aujourd'hui le plus solide recueil de l'anticléricalisme intelligent.

Comment un tel personnage, en qui G. Guy-Grand voyait « l'incarnation géniale du peuple français », n'aurait-il pas provoqué ma conscience sacerdotale? En vérité, c'est à tout historien du XIX^e^ siècle, et même à tout esprit curieux, en dehors de toute « foi » particulière, que l'*homo proudhonianus* pose un point d'interrogation. Certes, lorsqu'il s'agit d'un problème qui met en cause, directement ou indirectement, les relations intimes d'un être avec son Seigneur, la discrétion s'impose; et, si loin que l'on s'efforce de pousser l'analyse, la part du mystère demeure, impénétrable. Mais en baliser les contours, éclairer « l'énigme » par l'étude de la vie et des réactions du principal intéressé, replacer celles-ci dans leur contexte historique, c'est là la part de l'intelligence. Elle n'est pas négligeable et, au-delà de Proudhon, elle peut

1. Carnet inédit.
2. Par exemple dans *De la Justice*, IV, p. 80, où, à propos du mariage il se réfère au « recueil de Gratien, célèbre canoniste du XII^e^ siècle ».
3. Sur l'identification par Gratien, ainsi que par la tradition patristique et par saint Thomas, de la « loi naturelle » et de la loi évangélique (*Faites à autrui... Ne faites pas à autrui...*), cf. S. LYONNET, *Nouvelle Revue Théologique* (mai 1967), p. 521; et l'article du même auteur : « *Lex naturalis quid præcipiat secundum S. Paulum et antiquam Patrum traditionem* » (dans le périodique *Verbum Domini*, vol. 45 (1967), p. 150 et s., publié par l'Institut Biblique de Rome).

aider à comprendre les attitudes de toute une famille d'esprits. Car, ne l'oublions jamais, Proudhon est à la fois un chef de file et un symbole : le symbole de ceux qui, au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, avec une insistance parfois suspecte, assurent s'être détachés de l'Église « par motif de conscience », et qui lui ont voué une antipathie, parfois même une haine, qui a toutes les apparences d'une attente déçue, voire d'un amour retourné.

Qu'on se rassure. Cette étude, fruit de vingt ans d'une fréquentation assidue de son œuvre, éditée et inédite [1], évitera soigneusement de pratiquer sur cette « bouture de 89 » (ainsi se qualifie-t-il) un de ces baptêmes posthumes dont les clercs, selon de méchantes langues, seraient coutumiers. Ce serait d'ailleurs peine perdue. Car Célestin Bouglé a parfaitement raison lorsqu'il écrit :

> « On aura beau retourner les carnets inédits de Proudhon, rappeler qu'il fut enfant de chœur, prouver qu'il resta croyant plus longtemps qu'on ne l'a dit : on n'en fera jamais un fidèle. On ne tirera jamais de lui ce conseil : Faites pénitence et revenez au bercail. C'est contre la tradition catholique qu'il s'est fait les dents. Et s'il lui en veut avec une sorte de fureur sacrée, c'est précisément parce que cette tradition lui paraît de nature à renforcer le principe d'autorité comme à dévoyer l'esprit d'égalité. Qu'on se souvienne seulement de la longue série d'antithèses qui remplit la *Justice*... Jamais réquisitoire plus véhément a-t-il été dressé contre la morale religieuse ? Proudhon est le plus authentique ancêtre de la morale laïque. Il entend démontrer qu'elle est la seule recevable. Au fond, la passion du XVIII^e^ siècle continue d'animer le typographe émancipé. M. de Metternich, qui savait flairer l'ennemi, disait de Proudhon : C'est le fils naturel de l'Encyclopédie [2]. »

Dans un autre ouvrage, Célestin Bouglé observe que l'« anticléricalisme » de Proudhon fut encore plus « fougueux » que celui des philosophes du XVIII^e^ siècle, et il en donne cette explication :

> « Il y apporte, dirait-on, plus d'acharnement qu'eux-mêmes, parce qu'il parle en rural qui a vu souffrir ses frères des abus du parti prêtre, et en rural vertueux, nullement libertin, qui n'a d'autre souci, quand

1. J'ai entrepris la publication intégrale des *Carnets inédits*. Quatre volumes sont déjà parus (Rivière éditeur). Il y en aura huit en tout.
2. BOUGLÉ, *Proudhon et notre temps*, p. X.

il réclame plus de liberté, que de faire régner plus de justice : *anticlérical et même antireligieux parce que libertaire et égalitaire* [1]. »

Ces affirmations répétées n'empêchent toutefois pas le même auteur de se déclarer entièrement d'accord avec les lignes d'un autre proudhonien bien connu, Édouard Droz, qui nous livrent un second élément, complémentaire et non moins essentiel, du procès :

« En vérité, constate Édouard Droz, l'état d'âme de Proudhon, quant à la religion, reste une énigme, aussi bien que sa doctrine. Il était contre toutes les Églises, voilà qui est certain, contre le Dieu des théologiens aussi; mais il avait en lui, vivante et passionnée, ce qu'il a appelé la faculté religieuse de l'homme, et sa faculté religieuse cherchait, avec une sorte d'angoisse, un objet de culte, au moins de vénération, faute duquel l'humanité lui paraissait condamnée à déchoir. Matérialiste, athée, ces mots étaient pour lui les pires des injures... En Proudhon, a dit justement M. Diehl, l'homme était plus religieux que le philosophe socialiste. Dans les derniers temps de sa vie, il répétait avec force : « Il faut remonter aux sources, chercher le divin [2]. »

Éclairer les sentiments de Proudhon en matière de religion, conclut Édouard Droz, serait un « sujet difficile » qui « mériterait un examen à part et détaillé [3] ».

Tel est, précisément, l'objet de cette étude. Il s'agit en somme d'expliquer comment un homme, né et élevé dans le catholicisme, de tempérament sinon mystique du moins religieux, profondément moral, a cru, *en conscience*, devoir lutter avec une énergie farouche contre ce qu'il appelle « le système catholique [4] », et sous quelles influences cet homme a pu se déclarer « antithéiste [5] ».

1. C. Bouglé, *Socialismes français*, Colin, 1932, p. 146. — Par « libertaire », l'auteur veut dire que Proudhon avait « le caractère le moins enrégimentable de tous » et que la liberté, chez lui, est érigée en système social (*ibid.*, p. 142). D'où son an-archie.
2. Édouard Droz, *P.-J. Proudhon*, 1909, p. 169.
3. Id., *ibid.*
4. *De la Justice*, I, p. 317. Expression fréquente sous sa plume. Sauf indication contraire, nous citons toujours d'après la « Nouvelle édition » Rivière des Œuvres complètes.
5. « Chrétien, déiste, antithéiste », explique-t-il à Mgr Mathieu, « je suis tout aussi religieux [...] que vous » (*De la Justice*, IV, p. 445). Voir aussi *De la Justice*, III, p. 62 à 64; *Contradictions économiques*, I, p. 382 à 386; II, p. 252. — Le terme « antithéiste » demeure assez rare sous sa plume, mais il caractérise bien son attitude. C'est pourquoi nous le gardons.
Nous nous en tiendrons aux éléments biographiques strictement indispensables pour éclairer notre propos. Pour une biographie critique détaillée conduite jusqu'à l'an-

De toute évidence, pour y voir clair il fallait interroger Clio. Certes la méthode historique comporte des limites. A elle seule, elle ne permet pas d'entrer dans l'analyse interne d'une pensée (je le fais ailleurs). Mais elle demeure rigoureusement indispensable si l'on veut comprendre la genèse d'une pensée et, par voie de conséquence, elle permet d'éliminer un grand nombre de fausses pistes d'interprétation. C'est elle que l'on emploiera ici.

Après avoir campé l'homme : « Qui suis-je ? », je rappelle les grandes lignes de l'histoire religieuse de la « très catholique Restauration » qui, à elle seule, suffirait à expliquer une large part des révoltes proudhoniennes. Je situe Proudhon dans cet ensemble. Je résume les principaux thèmes des auteurs catholiques dont il s'est imprégné (La Mennais première formule, Chateaubriand, Maistre, Bonald, Bergier). J'étudie ses réactions devant ceux qu'on lui présente comme des « pères de l'Église ». Chemin faisant, je rencontre des faits bien connus : le traumatisme provoqué sur les catholiques par la révolution de 1789; leur opposition farouche et tenace à l'idéologie des Droits de l'homme auxquels ils opposaient volontiers les « Droits de Dieu »; leur conception d'un ordre fixiste, hiérarchique, autoritaire, inégalitaire, qu'ils confondaient très généralement avec l' « ordre naturel »; le poids écrasant des États pontificaux et le gouvernement clérical et réactionnaire de ces États; la lutte ouverte de l'Église hiérarchique contre les « prétendues libertés modernes »; la préoccupation de la plupart des hommes d'Église de reconquérir le pouvoir politique *pour* évangéliser le peuple, etc.

En face, j'observe la mauvaise humeur, puis l'exaspération, puis la révolte du jeune Proudhon...

Sous la Monarchie de Juillet et le Second Empire, je rencontre l'aveuglement de la plupart des catholiques face aux bouleversements sociaux issus du machinisme. La bonne volonté ne leur a pas manqué et, contrairement à ce que l'on a dit, ils se sont beaucoup occupés de la « question sociale » — peut-être même trop. Mais ils ne pouvaient pas la comprendre, prisonniers qu'ils étaient de schèmes mentaux qu'ils croyaient « naturels » (encore cette équivoque mortelle) et qui étaient tout bonnement *ceux de l'Ancien Régime.* En voici quelques-uns : la conception d'un ordre « pyramidal »; la mystique de l' « inégalité pro-

née 1849, cf. notre thèse de lettres *P.-J. Proudhon, sa vie et sa pensée (1809-1849)*, six volumes ronéotypés (mars 1961).

videntielle »; l'explication trop facile de la misère par le mot évangélique *semper pauperes habebitis* (toujours cité au futur, et non au présent, ce qui provoquait l'indignation de Pierre Leroux et de Proudhon, tous deux bons latinistes et bons hellénistes); le devoir de l'aumône érigé en loi sociale définitive... Qu'on le veuille ou non, cet état d'esprit, au temps de la prolifération du prolétariat, conduisait presque nécessairement au sacrifice de toute une classe, *pour que l'ordre règne et que la société subsiste*, selon l'expression d'un orateur du temps.

Louis Veuillot, en 1851, ne parle pas autrement. Mais il n'est pas le seul. La grande majorité des responsables catholiques, clercs ou laïcs, même quand ils n'approuvent pas la verdeur de son langage, partagent les mêmes conceptions de base. Et celles-ci sont très exactement celles d'avant 1789 (celles d'un Bourdaloue, par exemple, dont les œuvres sont sans cesse rééditées). Il n'est pour s'en convaincre qu'à étudier, la plume à la main, les 99 volumes in-4° de la collection des *Orateurs sacrés* de Migne : entre 1750 et 1855, tous les « orateurs sacrés » rassemblés par l'infatigable Migne — et ils sont légion — s'inspirent des mêmes et invariables schèmes mentaux. Comme si, entre ces deux dates, rien ne s'était produit, ni la révolution des Droits de l'homme, ni l'essor du prolétariat et du machinisme. Étrange permanence des courants sociologiques!

Bien sûr, l'historien peut constater, il doit chercher à expliquer, à mon sens il aurait grand tort de condamner. Nous n'aurions sûrement pas pensé autrement que nos grands-pères. Et qui sait si nous ne sommes pas, nous-mêmes, prisonniers d'autres schèmes mentaux et d'autres schèmes sociaux ? Que dira-t-on de nous dans cent ans ?

Il n'empêche que Clio éclaire d'une singulière lumière « l'énigme religieuse » de Proudhon, cet homme du peuple resté fidèle à ses compagnons de misère et, au-delà de sa personne, le phénomène dit de l' « apostasie des masses ». D'autres causes ont sans doute joué; mais celles que nous venons d'évoquer tout particulièrement. A cet égard, le tracé de la courbe anticléricale, puis antireligieuse de Proudhon est très révélateur.

Quant à l'influence exercée sur lui par F. et L. Feuerbach, Grün, Marx, et tous les « docteurs d'Outre-Rhin », elle opéra comme un catalyseur : ne voulant en aucun cas faire *l'économie de Dieu*, refusant catégoriquement de « diviniser l'Humanité » comme l'en suppliait son ami Grün, il transféra sur le Grand Être les reproches qu'il adressait

jusque-là à l'Église de son temps, et se déclara « antithéiste ». A l'athéisme glacé de Marx, il préfère un antithéisme brûlant. « Né pour combattre, observe Daniel Halévy, il ne veut pas qu'un tel adversaire lui soit ôté. » Mais son Dieu est peut-être, selon ses propres expressions, le « tyran de Prométhée », le « jaloux d'Adam » ; il n'est sûrement pas le Dieu de l'Évangile.

Un autre phénomène retiendra notre attention. Ce qui provoquait l'éloignement de l'Église d'un Proudhon, d'un Pierre Leroux, d'un Corbon et de tant d'autres issus de la même race et du même terroir suscitait, en contrepartie, de nombreuses « conversions ». On a parlé à ce propos de « conversions sociales » ou de « conversions politiques ». Soit. Mais on aurait tort, pour autant, d'en suspecter la sincérité. Le « religieux », le « social », le « politique » étaient alors fort mêlés et parfois confondus; les blocages fréquents. C'est par ce cheminement, en tout cas, que, peu à peu, une fraction importante de la bourgeoisie française, hier voltairienne, est devenue chrétienne et a donné à l'Église de nombreuses vocations sacerdotales et religieuses. Ce phénomène est-il d'ailleurs uniquement « français » ? J'en doute, et il est vraisemblable qu'on l'observerait un peu partout dans le vieux monde catholique. Des monographies, des études détaillées sur ce point seraient sûrement très éclairantes. Toutefois, l'ambivalence de ces « conversions », et le prix qu'elles ont coûté, nous laissent aujourd'hui rêveurs. Mystère de la dialectique divine!

Un dernier mot. Depuis une vingtaine d'années, on insiste volontiers sur les causes « objectives » de la déchristianisation et de l'irréligion, et on multiplie les hypothèses en ce sens. Loin de moi la pensée de nier l'importance de ces différents facteurs. Mais l'*homo proudhonianus*, qui fut légion et dont la semence n'est pas encore éteinte, me persuade qu'il serait tout à fait erroné de sous-estimer l'influence des causes psychologiques et historiques, ou de les considérer comme secondaires. Les causes « purement objectives » sont d'ailleurs radicalement impuissantes à expliquer l'*anti*cléricalisme, l'*anti*religion, ou même l'*anti*théisme virulent, qui sont pourtant des faits marquants du XIX^e^ siècle. Et ces différents *anti*, ne l'oublions jamais, ont conduit des millions de Français, d'hier et d'aujourd'hui, à l'irréligion.

Décidément, aujourd'hui encore, Proudhon peut nous aider à comprendre notre temps.

*Rome, le 9 juillet 1966.*

CHAPITRE PREMIER

# “ Qui suis-je ? ”

# I. Les ascendants

Pierre-Joseph Proudhon naquit le 15 janvier 1809, à « Battant [1] », quartier de Besançon. Il fut baptisé deux jours plus tard, le 17 janvier, dans la paroisse de la Madeleine [2]. Il devait être l'aîné de cinq enfants : le troisième et le quatrième moururent en bas âge; le second au régiment; seul François, le dernier, de faible intelligence, fut conservé à l'affection de son frère.

Claude-François Proudhon, leur père, avait été pendant plusieurs années garçon brasseur dans la Fabrique Renaud. Là, il s'était épris d'une belle et bonne fille de la campagne, Catherine Simonin, qui y était alors employée. Il attendit pour l'épouser de pouvoir se mettre à son compte, comme tonnelier. L'emménagement de la petite maison de la rue Battant, en janvier 1808 [3], lui permit enfin de réaliser

1. Catherine Henneguy, née Proudhon (1850-1947), que j'ai souvent interrogée et qui a voulu mettre à ma disposition toutes les archives paternelles, était formelle sur ce point, autrefois contesté. En effet, Sainte-Beuve (*P.-J. Proudhon, sa vie et sa correspondance*, 1838-1848, Michel Lévy, Paris, 1873), Langlois (*Notice* du 1er vol. de la *Correspondance*, p. IX), et à leur suite de nombreux commentateurs, ont fait naître Proudhon dans le quartier de « la Mouillère ». M.-G. Gazier, conservateur de la Bibliothèque de Besançon, dans un article des *Mémoires de la Société d'Émulation du Doubs* (VIIe série, 8e vol., 1903-1904), intitulé : « Les maisons natales de Fourier et Proudhon », a prouvé par des documents irréfragables que Proudhon était né dans le quartier de « Battant ».
On possède l'acte de vente de la maison natale de Proudhon. Le n° 930 de la rue Battant, indiqué par cet acte, se lit encore sur la porte d'entrée de la maison occupant actuellement le n° 37 de la rue du « Petit-Battant ». La maison a subi de profondes transformations. Au-dessus de la porte, une inscription dit curieusement : « Ici a dû naître... » (écho de l'ancienne dispute).
2. Voici le texte de l'acte de baptême : « Pierre-Joseph, fils de Claude-François Proudhon, commis marchand, et de Catherine Simonin, son épouse, a été baptisé le 17 janvier 1809. Il a eu pour parrain François-Joseph Proudhon et pour marraine Anne-Pierrette Simonin, épouse de Claude-François Simonin, illettrée. Ont signé : Proudhon, Proudhon, Dumain, Vicaire. »
3. L'acte de vente du n° 930 de la rue Battant est du 27 octobre 1807; mais l'entrée en jouissance était fixée au 1er janvier 1808. Le prix fixé pour la vente est de mille francs, « payables le 1er août suivant avec intérêts à 5 % à compter du jour de l'entrée en jouissance ». Ce détail prouve que Claude-François Proudhon ne disposait pas des mille francs nécessaires pour s'acquitter sur-le-champ de sa dette.

ses espoirs et, peu après, le 3 février, les deux jeunes gens recevaient la bénédiction nuptiale [1].

Catherine Simonin exerça une immense influence sur son fils. Celui-ci en retour lui garda un véritable culte. On lit dans le *Carnet VI :* « 17 décembre [1847], Vendredi. Mort de ma mère Catherine Simonin, née le 25 octobre 1774, âgée de 73 ans, 1 mois et 23 jours; femme de cœur, de tête et de jugement, je lui dois presque tout ce que je suis. » Dénué de tout apprêt, c'est l'hommage du fils aimant à sa mère, « pendant 70 ans, modèle de dévouement, d'abnégation, de sacrifice ». « Je souhaite si je me marie jamais, ajoute Proudhon, aimer autant ma femme que j'ai aimé ma mère [2]. »

Il lui doit beaucoup en effet, « presque tout ». En particulier, c'est d'elle qu'il tient cette « passion » du travail (le mot n'est pas trop fort) qui sera un des traits dominants de sa vie. Faisant allusion, dans la *Pornocratie*, aux mille activités qui remplissaient autrefois les journées d'une campagnarde : « J'ai vu ma mère faire tout cela, remarque-t-il avec admiration. Elle pétrissait, faisait la lessive, repassait, cuisinait, trayait la vache, allait au champ lui chercher de l'herbe; tricotait pour cinq personnes, et raccommodait son linge [3]. » Elle est à ses yeux le type de la « femme propre et ménagère », qui « serrée dans ses vêtements, court vêtue, *succinta*, habillée de robe simple, grossière même, mais propre, chaussée solidement, le tablier devant elle, la tête couverte d'un bonnet », ne craignait pas, s'il le fallait, de se salir les mains, de « remuer le fumier », de prendre le balai et de vaquer à tous les besoins domestiques [4].

La vaillante paysanne savait, par ses exemples, inculquer à son fils le culte des vertus solides : amour du travail bien fait, droiture, fidélité à la parole donnée, respect de soi et des autres, chasteté.

Enfin, c'est de sa mère que Proudhon tient cette fierté de caractère, de goût de l'indépendance qui l'empêcheront de se plier jamais

1. Claude-François Proudhon avait alors 28 ans, tandis que Catherine Simonin, son épouse, en avait 33. Le rapprochement de la date du mariage des parents (3 février 1808) de celle de la naissance de Pierre-Joseph (15 janvier 1809) montre assez ce qu'il faut penser de la fable de la naissance illégitime de Proudhon. D'ailleurs, comme le remarque fort justement M.-G. Gazier, « tout ce que l'on sait du caractère de Catherine Simonin, plus âgée de six ans que son mari, aurait pu suffire à écarter l'idée d'une séduction : cette accusation doit avoir eu sa source dans la fureur des passions politiques qui se déchaînèrent plus d'une fois contre Proudhon » (art. cité).
2. *Carnets de P.-J. Proudhon*, t. II, Rivière, 1961, p. 339 et 340.
3. *Pornocratie*, Notes et Pensées, p. 423.
4. *Pornocratie*, p. 442.

aux volontés d'un autre, ou même de céder à une pression amicale. Il avait de qui tenir : jeune fille, et servant comme cuisinière dans une maison de maîtres, Catherine Simonin n'avait-elle pas été « remarquée pour ses vertus et ses idées républicaines » ? Proudhon, qui rappelle ce souvenir dans ses *Mémoires*, ajoute complaisamment en surcharge : « Ce que c'est que la noblesse de race. Je suis noble, moi [1] ! »

Il fait remonter l'origine de cette « noblesse » fort avant dans la lignée de ses ancêtres : « Mes ancêtres, note-t-il fièrement, mes ancêtres de père et de mère, furent tous laboureurs francs, exempts de corvées et de mainmortes, depuis un temps immémorial [2]. »

Parmi ses ascendants, il en est un dont il s'est toujours réclamé : son grand-père maternel, Jean-Claude Simonin, surnommé « Tornési » ou « Tournési [3] ». On lui en contait sans cesse les exploits, et sa mère aimait à lui répéter qu'il ressemblait à cet aïeul « par le front, les yeux, le franc-rire et la large poitrine [4] ». Et plus encore, sans doute, par l'énergie du caractère.

Tournési « fut célèbre dans son village par son audace à résister aux prétentions des seigneurs [...] et par ses querelles avec les gardes forestiers, agents des seigneurs, qui le ruinèrent à force d'amendes, mais dont l'un paya pour tous. Dans une affaire qui se passa sans témoins [et dans laquelle Tournési avait le Droit pour lui], le nommé Brézet fut assommé par Jean-Claude Simonin, et mourut des suites, au bout de quelques jours, sans accuser personne. [5] »

« Se faire justice à soi-même », redoutable extrémité, remarque à ce propos Proudhon, mais le crime de Tournési, si c'en est un, que prouve-t-il sinon la « révolte des consciences » contre un ordre injuste, « l'immanence » de la Justice dans le cœur de l'homme [6] ?

C'est le même Tournési, « raisonneur et médiocrement dévot », qui sut bien mettre un terme aux cancans du village en décidant de « faire ses Pâques », et de se confesser à son ennemi, le curé Blessemaille. — « Adressez-vous à un autre, lui dit le prêtre. — Je ne connais

1. *Carnets*, t. I, p. 3.
2. *Carnets*, t. I, p. 3. — Proudhon écrit *main-mortes*,
3. Dans ses *Mémoires*, Proudhon écrit « Tornési »; dans *De la Justice* « Tournési » : « Du nom du régiment, Tornésis ou Tournaisis (Tournay), où avait servi mon grand-père, les paysans le surnommèrent en patois, *Tournési*. » (*De la Justice*, II, p. 247.)
4. *De la Justice*, II, p. 252.
5. *Carnets*, t. I, p. 3. Le même fait est longuement rapporté dans *De la Justice*, II, p. 247-248.
6. *De la Justice*, II, p. 248 et 249.

que mon pasteur », répliqua humblement Tournési. Et force fut à Blessemaille de l'absoudre, qui plus est, de le communier de sa propre main [1]. »

Un homme comme Tournési qui réunit en lui « toutes les vertus domestiques et sociales, qui n'a d'autre défaut que de taper sur le garde et de se moquer du chapelain, est essentiellement moral », conclut Proudhon; « il ne lui manque que la grâce ». Le petit-fils n'hésite pas à mettre son grand-père « au niveau des hommes de Plutarque [2] ».

Du côté de ses ascendants paternels, il trouve des tempéraments non moins vigoureux. Il y a un oncle surnommé le « Cudot », dont l'opiniâtreté est légendaire. Et il n'est pas le seul : « La famille des Proudhon, lit-on dans les *Mémoires*, ne fut pas moins remarquable que celle des Simonin, en caractères fiers, énergiques et hardis. » Et l'autobiographe ajoute non sans malice : « Je me propose d'en conserver quelques traits [3]. »

Dans *De la Justice*, goguenard, il se vante auprès de Mgr Mathieu de « cumuler les vices de plusieurs races. Pour peu que ma postérité continue à se croiser comme firent mon père et ma mère, ironise-t-il, Dieu sait de quelles affreuses catastrophes la société est menacée [4] ! »

Résister à toute pression injustifiée, d'où qu'elle vienne, du seigneur ou du curé, tel est, à ses yeux, l'essentiel de l'héritage ancestral. On a vu la complaisance qu'il prenait à le souligner. Ce n'est pas sans raison : l'admiration qu'il portait à Tournési n'est pas sans amour-propre.

C'est dans cette « noblesse de race », dans ce sentiment incoercible et ce culte de la liberté intérieure, qu'il faut chercher la source de toute une pensée. C'est la voix du sang qui s'oppose en lui avec la véhémence de l'instinct à l' « Autorité » : entendez l'autorité-domination, l'autorité-arbitraire, l'autorité « pure », celle qu'il désigne sous le nom de « Transcendance » et qui caractérise à ses yeux le régime du « droit divin ». Et c'est aussi la voix du sang qui donne naissance à la philosophie de l'immanence, au « droit humain », selon lequel chacun se trouve responsable de ses actes, « constitué en autorité vis-à-vis de lui-même [5] ». D'où ces lignes :

1. *Ibid.*, II, p. 251.
2. *Ibid.*, II, p. 252.
3. *Carnets*, I, p. 4.
4. *De la Justice*, II, p. 247.
5. *Ibid.*, I, p. 326.

> « Si je ne prononce moi-même que telle chose est juste, c'est en vain que le prince et le prêtre m'en affirmeront la justice et m'ordonneront de la faire : elle reste injuste et immorale, et le pouvoir qui prétend m'obliger est tyrannique. Et réciproquement, si je ne prononce dans mon for intérieur que telle chose est injuste, c'est en vain que le prince et le prêtre prétendront me la défendre : elle reste juste et morale, et l'autorité qui me l'interdit est illégitime [1]. »

Ainsi parle le petit-fils de Tournési : toute obligation, à peine de nullité, doit correspondre à une « préformation du cœur » qui permet au sujet d'apercevoir dans l'ordre prescrit « une sorte de commandement secret de lui-même à lui-même [2] ». *Suivre en tout sa conscience,* voilà ce qu'il dit avoir « appris dès l'enfance [3] ».

•

Claude-François Proudhon, le père de Pierre-Joseph, était d'un caractère moins accusé. Son fils parle de lui comme d'un « homme de cœur, actif, entreprenant, tête chaude, âme passionnée, mais raison faible [4] ». « Raison faible », en tout cas esprit peu doué pour le commerce. Le brave homme subvenait avec peine aux besoins des siens. Honnête jusqu'au scrupule, interdisant l'entrée de sa boutique aux femmes, il allait « selon ses moyens et sa probité [5] ». Forcé de vendre *au pot renversé,* il laissait la bière qu'il fabriquait « presque au prix de revient ». « Il additionnait ses frais, ajoutait tant pour son travail, et disait : voilà mon prix [6]. » Proudhon voyait bien ce qu'il y avait de loyal dans cette manière de faire, et plus tard, en s'élevant contre le « droit d'aubaine », il justifiera la conduite paternelle; mais il s'apercevait aussi du danger d'un tel système. Car le résultat ne se fit pas attendre : « 1818, mon père achève de se ruiner en fabriquant de la bière, lit-on dans ses *Mémoires;* que ne se faisait-il pas rat de cave ? Nous serions tous à l'aise [7]. »

1. *De la Justice,* I, p. 326.
2. *Ibid.,* I, p. 325.
3. *Ibid.,* II, p. 246-247.
4. *Carnets,* t. II, p. 339, 17 décembre 1847.
5. *Ibid.,* t. I, p. 4. — Cf. aussi Droz, *P.-J. Proudhon,* 1909, p. 97.
6. *De la Justice,* t. II, p. 5. — Lire surtout la belle lettre du 25 juillet 1847, *Cor.,* II, p. 239-240. — *Marchand au pot renversé :* celui chez qui les clients n'ont pas le droit de consommer, qui ne vend que des boissons à emporter.
7. *Carnets,* t. I, p. 5. — *Rat de cave :* employé des contributions indirectes, qui visite les caves contenant des boissons spiritueuses. Pour l'année précédente, Proudhon note : « 1817 — Famine : nous allons cueillir des épis de seigle encore verts pour faire du pain. »

## II. L'enfance d'un campagnard

Jusqu'à douze ans, sa vie se passe presque toute aux champs, occupée tantôt de petits travaux rustiques, tantôt à garder les vaches.

C'est un garçon « gros et fort », qui apprécie le manger, simple mais consistant, des campagnards : le matin, il se régale de bouillie de maïs, appelée « gaude »; à midi, les pommes de terre; le soir, la soupe au lard, et cela tout le long de la semaine. A la ville cette « alimentation végétale » n'eût peut-être pas suffi; mais les économistes partisans du « régime anglais » oublient que « l'air de la campagne nourrit le paysan au lieu que le pain qu'on mange à Paris ne tient pas la faim[1] ».

Il fut cinq ans bouvier, et dans *De la Justice* il a décrit ses ébats en pleine nature :

> « Quel plaisir autrefois de se rouler dans les hautes herbes, que j'aurais voulu brouter, comme mes vaches; de courir pieds nus sur les sentiers unis, le long des haies; d'enfoncer mes jambes en rechaussant (rebinant) les verts *turquies* dans la terre profonde et fraîche! Plus d'une fois par les chaudes matinées de juin, il m'est arrivé de quitter mes habits et de prendre sur la pelouse un bain de rosée. Que dites-vous de cette existence crottée, Monseigneur ? Elle fait de médiocres chrétiens, je vous assure...[2] Que d'ondées j'ai essuyées! Que de fois, trempé jusqu'aux os, j'ai séché mes habits sur mon corps, à la bise et au soleil! Que de bains pris à toute heure, l'été, dans la rivière, l'hiver dans les sources! Je grimpais sur les arbres; je me fourrais dans les cavernes; j'attrapais les grenouilles à la course; les écrevisses dans leurs trous;... J'aimais mes vaches, mais d'une affection inégale; j'avais des préférences pour une poule, pour un arbre, pour un rocher...[3] »
>
> « Quel exil pour moi, remarque-t-il, quand il me fallut suivre les classes du collège, où je ne vivais que par le cerveau, où, entre autres simplicités, on prétendait m'initier à la nature, que je quittais, par des narrations et des thèmes![4] »

1. *De la Justice*, II, p. 405-406.
2. Le chapitre IV de la cinquième étude de la Justice, intitulé « L'homme au sein de la nature », prétend prouver que le christianisme est l'ennemi de la nature. « Le christianisme est la religion de la séparation universelle, de la scission sans fin, de l'antagonisme irréconciliable, de l'isolement absolu... » (*De la Justice*, II, p. 391.)
3. *De la Justice*, II, p. 404-405.
4. *Ibid.*, II, p. 403.

La Nature, pour lui, c'est autre chose qu'un exercice de rhétorique; il l'aime en campagnard,

> « comme l'enfant aime sa nourrice, moins occupé de ses charmes, dont le sentiment ne lui est pas étranger cependant, que de sa fécondité. Le paysan aime la nature pour ses puissantes mamelles, pour la vie dont elle regorge. Il ne l'effleure pas d'un œil artiste; il la caresse à pleins bras, comme l'amoureux du Cantique des Cantiques : *Veni et inebriemur uberibus*, il la mange [1]. »

•

Il mène donc l'existence d'un petit paysan; et ses premières années le marqueront pour la vie.

Ses attaches terriennes expliquent son sens de l'enracinement :

> « Un homme qui ne s'attache à aucune réalité, lit-on sur le *Carnet* III, qui ne veut ni posséder, ni être possédé, est le plus sot, le plus fourbe ou le plus misérable des hommes. Tout devient accidentel pour lui dans sa vie; tout lui est non pas précisément indifférent, mais adventice... C'est cette disposition d'esprit... qui dégoûte peu à peu l'homme du travail, le détache de la réalité, le rend mécontent et morose, lui rend tous les séjours inhabitables, et lui-même insupportable à soi et aux autres. »

C'est aussi à son origine paysanne qu'il doit sa conception patriarcale de la famille. Quand Proudhon campe son *pater familias*, à qui il octroirait volontiers, comme dans la Rome antique, droit de vie et de mort sur femme et enfants; quand il s'insurge à la pensée de la moindre ingérence, cléricale ou gouvernementale, dans le sanctuaire de la famille; quand il demande au foyer de lui procurer un bonheur qui soit « recueillement » et « vénération », celui du « chrétien au sortir de la communion [2] », c'est la silhouette d'un robuste paysan de chez nous, d'un Franc-comtois de vieille souche, aussi jaloux de son indépendance à l'égard de tout humain que de sa souveraineté absolue chez lui, qui se profile devant nos regards étonnés.

1. *Ibid.* — Proudhon se trompe; il ne s'agit pas du *Cantique des Cantiques*, mais des *Proverbes* (7, 18).
2. *Pornocratie*, p. 463.

On croyait rencontrer un « socialiste », un « anarchiste », on trouve un « patriarche [1] »! Les uns s'en réjouissent, d'autres se voilent la face, presque tous crient à la contradiction. A tort. Car Proudhon, qui est un esprit exigeant et un penseur profond, a clairement vu l'objection : il maintient dans son univers deux *ordres* différents, parce qu'il estime, en effet, que « famille » et « cité » sont régies par des lois différentes et il prétend bien expliquer philosophiquement cette dualité, qui confère à sa pensée une richesse déconcertante.

Quoi qu'il en soit, ses attaches « terriennes » sont évidentes. Est-on fondé pour autant à voir dans son œuvre « un socialisme pour les paysans [2] » ? L'expression est au moins équivoque, car sa pensée est aussi, et même surtout, « un socialisme pour les ouvriers ».

Lui-même, s'il n'a jamais renié ses origines rurales, s'est plus souvent réclamé de ses origines ouvrières :

> « Né et élevé au sein de la classe ouvrière, lui appartenant encore par le cœur et les affections et surtout, par la communauté de souffrances et de vœux... » lit-on dans la lettre de candidature à la pension Suard [3]. « Né de père et de mère paysans, ouvriers, écrit-il sur son *Carnet* ; élevé dans les habitudes, les mœurs, les pensées du prolétariat [4] ; n'étant jamais sorti de ce milieu, m'y étant pour ainsi dire fixé d'une manière irrévocable par mon mariage... [5] »

On le voit, il insiste sur son appartenance au prolétariat. Et cependant, on se sent aussi gêné à faire de lui un « ouvrier » qu'à en faire un « paysan ». En réalité, il n'est ni l'un ni l'autre; ou plutôt, il est les deux à la fois : il est « peuple ». Sa préoccupation constante, unique, a été de donner la parole au « peuple » de France, d'exprimer sa pensée secrète, d'être son « interprète », son « mandataire », au besoin son « moniteur », jamais son « initiateur [6] ». « J'ai eu le rare avantage, si

1. M. Daniel Halévy aime à se représenter Proudhon sous cet aspect.
2. A. BERTHOD, *Proudhon et la propriété. Un socialisme pour les paysans*, Paris, Giard 1910. Ouvrage d'ailleurs remarquable. — Pour M. Cuvillier, Proudhon est « avant tout un rural ». (*Proudhon*, Paris, E.S.I., 1937, p. 23.)
3. Lettre de candidature : *Corr.*, I, p. 25 et s. ou *Célébration...*, p. 15-16.
4. L'expression peut surprendre, car le père de Proudhon était un « artisan ». Mais dans la première moitié du XIXe siècle, la distinction entre « ouvrier » et « artisan » était peu tranchée. Les ouvriers de grande fabrique étaient la minorité. Beaucoup de salariés travaillaient chez eux, et leur vie était peu différente de celle de nombreux artisans. Tous tendaient à former le « prolétariat ».
5. Cf. *Carnet*, XI, mars 1855.
6. *De la Justice*, II, p. 408. — Conformément à sa doctrine de l'immanence, Proudhon

c'en est un, écrit-il dans *De la Justice*, de naître peuple, d'apprendre ce qui a fait le peuple tel qu'il est aujourd'hui, et de rester peuple... à moi, plus qu'à aucun autre, il appartient de lui servir d'interprète [1]. » Et ce faisant, il ignore toutes les barrières : c'est la « tradition nationale » qu'il défend [2].

Georges Guy-Grand n'hésite pas à voir en lui « l'incarnation géniale du peuple français [3] ».

## III. Son éducation chrétienne

On était croyant chez les Proudhon. On avait la foi du charbonnier. « On aimait mieux s'en rapporter à M. le Curé que d'aller y voir [4]. » « La religion, disait l'oncle Brutus, est aussi nécessaire à l'homme que le pain; elle lui est aussi pernicieuse que le poison [5]. » Sentence antinomique que les Francs-comtois tièdes traduisaient par ce dicton : « Point n'en faut pas, pas trop n'en faut. »

Cependant les traditions chrétiennes étaient respectées. « La prière du Christ ne trouvait point d'écho dans cette maison désolée », avait écrit Mirecourt dans son pamphlet. « C'est tout le contraire! », note Proudhon en marge de son exemplaire personnel [6]. On devait donc faire la prière du soir en commun, comme c'était alors l'usage

estime que le peuple (traduisez la communauté humaine) possède en lui la Vérité. Il suffit de lui en faire prendre conscience. Il n'a donc pas besoin de « maître », mais de « moniteur » ou d' « interprète ». Il revient souvent sur cette pensée.

1. *De la Justice*, I, p. 283. — De même : « Oh! Monseigneur, cette plèbe travailleuse que je défends, par esprit de famille d'abord, mais surtout par Justice... » (*De la Justice* III, p. 102.) — « Le peuple affirme le travail joyeux et demande le droit... Je puis vous répondre de ce qui couve sous ces blouses, moi qui ai vécu de leur vie, qui ai partagé leurs préjugés et leurs vices. » (*De la Justice*, III, p. 103.) — Ailleurs, il dit avoir à prendre la défense de « la classe travailleuse dans laquelle il faut bien, de par ma naissance, mon éducation et ma vie entière, que je me range. » (*De la Justice*, III, p. 1.)

2. « Puis, je ne suis pas seul en cause : c'est la tradition nationale que je défends, c'est toute une partie du peuple français, la plus considérable par le nombre, sinon par l'éducation et la fortune que je représente. Ceux-ci avaient le droit de m'entendre : n'est-ce pas d'eux, après tout, que je tiens mon mandat ? Ils m'ont dit... nous voulons des *moralistes* de notre bord et qui parlent comme nous. Toi qui as étudié, dis-nous ce qui en est, et ne t'en fais pas accroire. Que penses-tu ? Narre. » (*De la Justice*, IV, p. 439-440.)

3. Introduction *De la Justice*, t. I, de l'éd. Rivière, p. 47.

4. *De la Justice*, II, p. 328.

5. *Ibid.*

6. MIRECOURT, *Proudhon*, 1855, p. 19 (inédit). — Cf. aussi *De la Justice*, II, p. 245.

dans les campagnes bisontines. Avant et après les repas, on invoquait sans doute le Seigneur [1].

Le père allait à la messe « aux grandes solennités », mais « si le prêtre montait en chaire, il n'y tenait plus, et, sans rire ni faire aucune réflexion, il sortait vite [2] ». A coup sûr, le poids de ses dévotions était léger. Mais le christianisme de Catherine Simonin, sa mère, était d'une autre trempe. Elle pratiquait assidûment sa religion, emmenait son fils aîné à l'église « tous les dimanches [3] », non seulement à la messe, mais à l'office du soir [4]. Dans le même sens, dans les dernières années de sa vie, Proudhon n'a toujours pas oublié le chant du *Stabat*, qu'il aimait entendre « à l'église, dans les soirées de Carême [5] ».

Il avait un peu plus de dix ans quand il fit sa première communion; il n'avait lu à cette époque « que l'Évangile et les *Quatre fils Aymon* » : « J'étais donc dans la plénitude de l'innocence; et si le curé Sirebon, qui me confessait, était de ce monde, il vous en raconterait des traits risibles [6]. » Quelques mois plus tard, il entre comme externe boursier au collège royal de Besançon. L'instruction et la pratique religieuses y étaient de règle, comme dans tous les établissements scolaires de l'époque. Il en sort en juillet 1827; il est alors âgé de dix-huit ans et demi.

Toute son enfance et son adolescence se sont donc écoulées dans un cadre religieux, catholique.

D'autre part, de 1828 à 1836, c'est essentiellement de « questions religieuses » qu'il s'occupera comme ouvrier d'imprimerie chez les Gauthier, maison bisontine spécialisée dans l'ouvrage religieux. On lui confiera notamment la réédition de plusieurs écrits patristiques [7], du *Dictionnaire théologique* de Bergier, et surtout l'édition critique

1. « Jadis, en se mettant à table, on récitait le *Benedicite*, et, après le repas, les *Grâces :* c'était de la civilité, de l'art autant que de la dévotion. En rentrant à l'école, on invoquait l'Esprit-Saint. » (*Principe de l'Art*, p. 257.)
2. *De la Justice*, II, p. 439.
3. « Quand j'étais enfant, l'Église où j'allais tous les dimanches me paraissait le plus beau, le plus grandiose des édifices; pourquoi ? A cause du rapport intime entre la destination du monument et l'état religieux de ma conscience. » (*Principe de l'Art*, p. 254.)
4. Les quatre volumes de *De la Justice* s'achèvent sur une paraphrase de la « magnifique oraison par laquelle se termine l'office du soir les jours de dimanche, dans nos églises bisontines ». (IV, p. 445.) Il en connaît le texte par cœur.
5. *Principe de l'Art*, p. 257.
6. *De la Justice*, II, p. 330.
7. Il cite à ce propos, dans son journal intime, saint Ambroise, saint Bernard, saint Ephrem, Lactance, Arnobe et Minutius Felix : il agrémentait ces ouvrages de « notes » critiques en latin. (*Carnets*, t. I, p. 358.)

d'une grosse Bible latine in-4°, qu'il appelle fièrement « sa » Bible : elle le suivra toute sa vie et s'enrichira d'année en année de notes marginales, d'un intérêt inégal, mais qui témoignent à leur façon de ses préoccupations théologiques [1]. « Que l'on se raille, si l'on veut, de mes prétentions théologiques, écrira-t-il dans *De la Justice*, c'est une étude que je n'ai jamais quittée, et qui me paraît encore la plus belle et la plus féconde. C'est au désir de pénétrer les mythes religieux que je dois d'avoir appris le peu que je sais [2]. »

## IV. Proudhon a-t-il un tempérament religieux ?

Il est plus difficile de pénétrer ses sentiments intimes. Dans *De la Justice*, en 1858, il assure qu'il avait « peu de goût pour les œuvres de la vie dévote ». Dans l'énumération qui suit, se confesser et communier sont mis au même niveau que la visite au Saint-Sacrement, le baisement du Crucifix et le lavement des pieds [3]. Il ajoute qu'il éprouvait « une antipathie profonde pour les clercs, bedeaux et marguilliers » qu'il regardait « comme de fieffés Tartufes » : « J'avais observé de bonne heure qu'il n'y avait pas de bon Dieu pour un sacristain, et je détestais cette engeance d'église qui m'eût fait prendre en grippe jusqu'aux belles saintes du paradis [4]. »

L'éloquence romantique du temps, celle de Chateaubriand [5], a peu de prise sur lui. Le plus gros péché dont il a souvenance est que,

1. Une partie de ces notes marginales a été éditée par Lacroix, en 1867; elles concernent le Nouveau Testament. Daniel Halévy a donné quelques notes se rapportant à l'Ancien Testament. (*Indépendance* du 1er juillet 1911, article intitulé « Biblia proudhoniana ».) J'en cite d'autres dans ma thèse de lettres.
« On pourrait, écrit le Père de Lubac, faire une thèse sur la Bible dans Proudhon, comme on l'a fait pour Bossuet, pour Hugo et pour d'autres, et la matière serait abondante. On n'aurait pas seulement à relever des citations nombreuses, mais un tour d'esprit biblique qui se manifeste partout. » Proudhon est « dans notre littérature un des grands représentants de la tradition biblique ». (*Proudhon et le christianisme*, p. 125 et 136.)
2. *De la Justice*, III, p. 201. — Plusieurs de ses contemporains croyaient qu'il avait été séminariste...
3. *De la Justice*, II, p. 330.
4. *Ibid.*
5. Chateaubriand, dans la célèbre préface de l'édition de 1828 du *Génie du christianisme*, n'hésitait pas à écrire : « ... la chaire emprunta et emprunte encore tous les jours ce que j'ai dit des cérémonies, des missions et des bienfaits du christianisme. Les fidèles se crurent sauvés par l'apparition d'un livre qui répondait si bien à leurs dispositions intérieures ». — Mgr Baudrillart, qui cite ce texte, ajoute que c'était « l'exacte vérité ». (Cf. *Ozanam*, Livre du Centenaire, p. 383.)

au sermon de la Passion, « les filles dont les bancs étaient placés vis-à-vis de ceux des garçons, pleuraient à chaudes larmes, et que cela [lui] donnait envie de rire[1] ». De même, les prières machinales ne sont pas son fort. Il raconte à ce propos un souvenir savoureux : ses cousins et lui, Proudhon « de la gauche », se rencontrèrent une fois en vacances avec des cousins appartenant à la branche de droite, « conservatrice et pieuse[2] ». Ils étaient logés dans la même grange.

> « Tous les soirs, on faisait la prière en commun. Un jour, dans un accès de dévotion, celui qui en était chargé — c'était un cousin de la droite — commença une enfilade de *Pater* et d'*Ave* pour une multitude de grâces spéciales dont il pensait que chacun des assistants devait sentir autant que lui-même l'urgence et le prix : un *Pater* et un *Ave* pour obtenir la grâce de ceci, un *Pater* et un *Ave* pour obtenir la grâce de cela. On en était à cinq, et la kyrielle ne finissait pas. Tout à coup un des Proudhon de la gauche se lève, met son bonnet et dit : « Tu nous ennuies avec tes *Pater;* moi je ne veux point de grâces. » Ce fut un éclat de rire universel[3]. »

Ces déclarations, qui témoignent à leur façon de l'éducation catholique qu'il reçut, ne doivent pas nous donner le change. Elles se lisent toutes dans *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, sa « somme » anticléricale, publiée en 1858. Elles témoignent certes de son opposition résolue à certaines formes de religion, celles qu'il a connues et contre lesquelles il s'est fait les dents. Mais on aurait tort d'en conclure à un tempérament purement rationaliste, positiviste, dénué de sens religieux, insensible aux valeurs religieuses. Car c'est le contraire qui est vrai.

Qu'on nous permette de citer quelques textes, édités ou inédits. Une brève mais précieuse annotation de son *Journal* nous révèle ses dispositions intimes au moment où il fit sa première communion :

« J'ai été baptisé; j'ai fait ma première communion, à 11 ans, *avec une piété sincère;* j'ai reçu la confirmation; — j'ai été chrétien, chrétien raisonneur, il est vrai, jusqu'à vingt ans[4]. »

« Je sentais Dieu, j'en avais l'âme pénétrée, a-t-il écrit dans sa

1. *De la Justice*, II, p. 330.
2. *Ibid.*, II, p. 245.
3. *Ibid.*, II, p. 245 et 246.
4. *Carnet*, X, p. 501, 15 avril 1854. C'est nous qui soulignons (texte inédit).

*Lettre de candidature à la pension Suard.* Saisi dès l'enfance de cette grande idée, elle débordait en moi et dominait toutes mes facultés [1]. »

D'autre part, il est sensible au « charme » du divin :

> « L'aspect d'une population rustique réunie comme une seule famille à la voix du Pasteur, et prosternée dans le silence et le recueillement devant la majesté invisible de Dieu est touchant et sublime. Le charme opère sur le cœur du paysan : le dimanche, il est plus bienveillant, plus aimant, plus affable; il est sensible à l'honneur de son village, il en est fier [2]. »

En 1842, tandis qu'il compose la *Création de l'Ordre*, son ouvrage le plus positiviste, il cherche « une forme sacramentelle plus haute que celle de la science pure »; car « la science aura donné ses dernières conclusions que le cœur de l'homme n'en sera pas échauffé ». Il n'ignore pas, en effet, pour l'avoir souvent ressenti, qu' « il y a au fond du cœur de l'homme un principe qui [le] porte sans cesse à l'amour, à l'adoration, à la foi... [3] ».

En mars 1846, alors qu'il termine les *Contradictions économiques*, il note sur son *Carnet* intime :

> « Épilogue. — D'où me vient cette passion de la justice, qui me tourmente, et m'irrite, et m'indigne ?... Je ne puis m'en rendre compte. C'est mon Dieu, ma religion, mon tout; et, si j'entreprends de la justifier par raison philosophique, je ne le peux pas.
> Pourquoi les poètes, les conteurs, les mystiques ne vaudraient-ils pas les savants ?
> C'est mon étoile qui me pousse contre eux.
> Ai-je une raison de leur en vouloir ? — Non.
> Je ne puis être ni spiritualiste, ni matérialiste, ni athée, ni humaniste [4]; et, quand j'ai chassé tous les mysticismes, je me trouve aux prises avec un mysticisme plus grand : la philosophie est le mystère des mystères, la mystification [...].
> On me dit de ne pas m'inquiéter de la profondeur du ciel [5]. Or, cette question m'inquiète; et c'est bien pis quand je découvre que sous cette question gît celle de savoir s'il y a un Dieu ou non [6]. »

1. *Corr.*, I, p. 25; 31 mai 1838.
2. *Célébration*, p. 46 et 47 (1839).
3. Feuillet inédit, 1842.
4. Il s'agit de l'humanisme de Feuerbach, qui divinise l'humanité.
5. C'est Grün, le missionnaire de Feuerbach en France, qui lui tient ce langage.
6. *Carnets*, t. I, p. 226.

Après ces lignes, on s'étonnera moins de la « théologie envahissante et énigmatique[1] » qui s'étale dans les deux volumes des *Contradictions*. On songe à Dostoïewski. L'ouvrage débute par un prologue de 32 pages, tout entier consacré au « problème de Dieu ». L'auteur entend démontrer que « Dieu existe »; que *l'homme n'est pas Dieu*, mais que l'humanité est « fille de Dieu » et tend à Dieu[2]. Il parle longuement de ses « mystérieux pressentiments[3] », du « rapport secret » qui relie notre âme à l'infini et dont la détermination nous donnerait « le sens de l'univers et la raison de notre existence[4] », etc. Bien plus, la création n'est, à ses yeux, « qu'un laboratoire de magie où il faut s'attendre à tout[5] ». Bref, « ici, comme ailleurs, les conclusions les plus avancées et les mieux établies de notre raison, celles qui paraissent avoir tranché à jamais la question théologique, nous ramènent au mysticisme primordial, et impliquent les données nouvelles d'une inévitable philosophie[6] ».

C'est le même homme qui écrira sur son *Carnet* intime, en novembre 1852, cette phrase significative : « A vingt et un ans, l'idée du non-Dieu me faisait m'évanouir[7]. » « Je pense à Dieu depuis que j'existe, reprendra-t-il dans *De la Justice*[8]. » « Proudhon est nativement un homme qui pense à Dieu, commente Daniel Halévy, qui y pense toujours, fût-ce pour proférer des blasphèmes[9]. »

On s'explique la fureur de Marx qui, à la *Philosophie de la Misère*, sous-titre des *Contradictions*, répliquera par la *Misère de la philosophie*. Les deux hommes, assurément, n'étaient pas faits pour s'entendre; et notre siècle n'a pas fini de faire écho à leur querelle.

Le 2 septembre 1848, dans le *Manifeste du Peuple*, alors qu'il voudrait s'en tenir à un pur économisme et même à une simple « combinaison bancaire » pour résoudre la question sociale (c'est l'époque de la fameuse Banque du Peuple), il écrit ces lignes significatives :

« Les questions économiques, si vastes qu'elles se posent, ne suffisent

1. Droz, *Proudhon*, p. 141.
2. *Contradictions*, I, p. 37, 50, 51, 395.
3. *Contradictions*, II, p. 413.
4. *Contradictions*, I, p. 398.
5. *Ibid.*, I, p. 43 et 44.
6. *Ibid.*, I, p. 44.
7. *Carnet*, X, p. 19. Inédit.
8. *De la Justice*, t. I, p. 283; — voir aussi t. I, p. 448.
9. Halévy, *La vie de Proudhon*, Stock, 1948, p. 376.

> pas à notre intelligence contemplative et pleine de tendresse... Il faut à notre âme quelque chose de plus que le nombre et la mesure, quelque chose au-delà même de l'idée. »

Ce *quelque chose*, c'est la « religion » ou « Dieu [1] ».

Dix ans plus tard, il observe dans *De la Justice :* « L'homme a beau étendre le cercle de ses idées, sa lumière n'est toujours qu'une étincelle promenée dans la nuit immense qui l'enveloppe [2]. » Aussi confesse-t-il de nouveau l'existence du « mysticisme » : « il faudrait être bien pauvre de jugement pour ne pas reconnaître qu'il ne fera jamais défaut à notre savoir [3] ».

Au moment où il s'exprime ainsi, il y a longtemps qu'il a divorcé d'avec l'Église catholique et *déclaré la guerre à Dieu*, « c'est-à-dire à l'Absolu [4] ». A-t-il pour autant renoncé à tout « mysticisme » ? Nullement. Seulement, la Justice, sa « Reine », son « Idée-Princesse », sa « Souveraine », s'est peu à peu substituée, dans son esprit et dans son cœur, au Dieu de son enfance. D'où ces lignes :

> « La Justice est le Dieu suprême, elle est le Dieu vivant, le Dieu tout-puissant, le seul Dieu qui ose se montrer intolérant vis-à-vis de ceux qui le blasphèment... [5]. »

« Infinie », la Justice est « notre fin »; il n'y a rien au-delà, et c'est Elle que « le Sage nous commande d'aimer et de poursuivre exclusivement, sous le nom de Dieu : *Amare Deum et illi soli servire* [6] ».

1. *Mélanges*, II, p. 140 (éd. Lacroix, 1868).
2. *De la Justice*, IV, p. 284.
3. *Ibid.*
4. *De la Justice*, III, p. 63. — En relatant sa réception comme franc-maçon, en janvier 1847, à la question : « Que doit l'homme à Dieu ? », il avait répondu : « *La guerre !* » Il venait d'écrire les fameuses imprécations antithéistes des *Contradictions*. (I, p. 381, 382, 385, 393, 394; II, 409.)
5. *De la Justice*, I, p. 225. — « C'est pourquoi, ô peuple, la Justice est sévère, elle ne souffre pas raillerie. Tout genou fléchit devant elle, et toute tête s'incline. Elle seule permet, tolère, empêche ou autorise : elle cesserait d'être, si elle avait besoin, de la part de qui que ce fût, de permission, d'autorisation, ou de tolérance. Tout empêchement lui est un outrage, et tout homme est tenu de s'armer pour le vaincre... La Justice s'impose, et sans conditions; elle ne souffre rien de contraire à elle, elle n'admet pas de rivalité, ni dans la conscience, ni dans l'esprit; et quiconque la sacrifie, fût-ce même à l'Idée, fût-ce à l'Amour, s'exclut de la communion du genre humain. » (*De la Justice*, I, p. 224 et 225.)
6. *De la Justice*, III, p. 423.

En sorte que,

> « comme le chrétien à qui toute science mondaine, tout avantage temporel devenaient indifférents, dès lors qu'il savait et possédait Jésus-Christ crucifié, *hoc unum scio, Jesum Christum et hunc crucifixum*, je puis me passer de tout si je possède la Justice ». « Hors de là, tout est néant, *vanitas vanitatum, praeter illi soli servire* [1]. » Et de conclure : « C'est pour cela que la Justice a été faite Dieu et que celui qui a renoncé à Dieu adore toujours la Justice [2]. »

Telle est sa « religion », sa « philosophie » : il emploie en l'occurrence les deux mots l'un pour l'autre [3]. « Ce n'est plus un savant qui constate des rapports, observe Georges Guy-Grand, c'est un croyant qui se prosterne [4] »; « l'Absolu que les esprits religieux appellent Dieu, Proudhon le nomme la Justice [5] ».

La Constitution pastorale *Gaudium et Spes* énumère, parmi les formes multiples de l'athéisme moderne, celle qui consiste à « attribue[r] à tort, à certains idéaux humains, un tel caractère d'absolu qu'on en vient à les prendre pour Dieu [6] ». On ne peut s'empêcher de penser à Proudhon. Mais, surtout dans son cas, le qualificatif d'athée est inadéquat.

Au soir de sa vie, ses exigences se font plus pressantes : « La raison pure et philosophique ne suffit plus, pas même aux raisonneurs et aux philosophes, note-t-il sur une feuille. De là tant d'apostasies à la raison [7]. » « Il faut revenir aux sources, chercher le divin, nous retremper dans une vénération qui nous soit en même temps un bonheur [8]. » Inlassablement, il cherche « quelque chose de *mystique*, qui cependant ne choque pas la raison... [9] », « quelque chose de mystérieux, de divin », capable de susciter dans notre âme « la dignité, le calme pieux, le profond sentiment moral qu'éprouvait jadis le chrétien au sortir de la communion [10] ».

Enfin, j'ai trouvé dans ses archives deux documents inédits, qui jettent de surprenantes lumières sur ce que l'on peut appeler, faute

1. *De la Justice*, IV, p. 493.
2. *De la Justice*, III, p. 342.
3. Voir, par exemple, *De la Justice*, IV, p. 493.
4. Introduction à *De la Justice*, t. I, p. 84.
5. Même introduction, *De la Justice*, I, p. 102.
6. *Gaudium et spes*, n° 19, § 2.
7. Notes et pensées, dans *Pornocratie*, p. 462.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*; c'est lui qui souligne le mot *mystique*.
10. Notes et pensées, dans *Pornocratie*, p. 463 et 464.

d'un meilleur terme, son « mysticisme ». Ils sont d'une telle importance que je les donne en appendice, en les faisant précéder l'un et l'autre d'une note documentaire et critique. Le premier, le « feuillet Boutteville » date au plus tôt de janvier 1862. Le second, les « annotations Feuerbach », sont, selon toute vraisemblance, de juillet ou d'août 1864 — donc de quelques mois seulement avant sa mort (19 janvier 1865). Dans ces deux textes, il insiste sur la nécessité et la place du « sens religieux ». Beaucoup plus nettement qu'en 1845, on s'aperçoit que ce qui l'a séduit dans l'humanisme feuerbachien (qu'il continue toutefois à rejeter), ce sont ses résonances religieuses, un certain *sens du sacré*, même s'il s'agit, en fait, d'un sacré rigoureusement circonscrit dans l'Humanité.

E. Berth, qui pourtant ne connaissait pas ces textes, a donc raison de parler d'une véritable « recherche du divin » et de le représenter comme « obsédé » par elle [1]. Certes, la « prédominance des soucis d'ordre social » a souvent étouffé en lui, sinon « le sentiment proprement religieux », du moins sa libre expression [2]. Mais, Droz l'a admirablement perçu, il était vraiment doué d'une « faculté religieuse », « vivante et passionnée », qui cherchait « avec une sorte d'angoisse, un objet de culte, au moins de vénération [3] ».

Son éducation chrétienne explique en grande partie la force et la persistance de ces sentiments. Lui-même aime à le souligner : « J'ai été baptisé dans l'Église catholique, puis, et dans une large mesure, élevé par elle [4]. »

## V. Un malentendu tragique

Voilà bien « l'énigme »! Élevé dans un milieu chrétien, sensible aux valeurs religieuses, doué d'un certain sens du sacré, comment Pierre-Joseph Proudhon, dès l'âge de seize ans, alors qu'il terminait ses études au collège royal de Besançon, a-t-il pu perdre la foi et se

1. Article publié dans la revue l'*Indépendance*, 1er avril 1912, p. 130.
2. « La prédominance des soucis d'ordre social étouffait en lui le sentiment proprement religieux. » (De Lubac, *Proudhon anticlérical*, dans « Cité nouvelle », du 25 février 1943, p. 314.) Dans son beau livre, *Proudhon et le christianisme*, Seuil, 1945, l'auteur nuance l'affirmation en montrant que le sens du mystère re-surgissait sans cesse en lui.
3. *P.-J. Proudhon*, 1909, p. 169.
4. *De la Justice*, II, p. 256. — Cf. aussi II, p. 135.

détacher de l'Église ? Comment a-t-il pu rapidement devenir un des plus farouches adversaires du « système catholique » ? Comment sa Somme de 1858, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, a-t-elle pour but avoué la destruction ou la transformation radicale de la « doctrine catholique » ? Comment a-t-il pu voir dans le Dieu de l'Église un adversaire de l'homme, son « rival », un « être essentiellement anti-civilisateur, anti-libéral, anti-humain », un Dieu « jaloux », le « tyran de Prométhée [1] » ? Comment a-t-il pu écrire : « Dieu, c'est le mal [2] »; ou encore : « La véritable vertu... c'est de lutter contre la religion et contre Dieu [3] » ? Comment a-t-il pu se déclarer « antithéiste [4] » ?

A toutes ces questions, Mirecourt donne une réponse universelle et facile : il aurait été aveuglé par l'orgueil [5]. Qu'il soit orgueilleux, il lui est arrivé de le reconnaître; ce qui est bon signe. Mais que de variétés dans l'orgueil! Or, s'il se montre très souvent fanfaron, vaniteux, vantard, sûr de lui jusqu'à la naïveté, il sait aussi confesser ses torts, revenir sur ses affirmations les plus absolues, au risque de se contredire. Bref, la vérité et la justice lui importent plus que sa réputation de philosophe. Rien n'autorise donc à penser qu'il se soit rendu coupable du péché contre l'Esprit, le seul irrémissible.

De même l'explication que l'on trouve chez saint Jean : « Quiconque fait le mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées [6] », ne semble pas convenir à son cas. Non seulement il aime la lumière, mais sa vie est dans l'ensemble pure, chaste, édifiante même et d'un désintéressement absolu. Bon époux, bon père, il mène une existence simple, entièrement consacrée au travail. L'amour conjugal est pour lui « exclusif, unique, sacré », une réalité « sacramentelle » qu'il faut préserver contre toute souillure [7]. Sa femme ne pouvant sans danger avoir un autre enfant, *pour*

1. *Contradictions*, I, p. 383 à 385.
2. *Ibid.*, p. 384. « Nous arrivons à la science malgré lui, au bien-être malgré lui, à la société malgré lui : chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons la Divinité. » (I, p. 382.)
3. *Contradictions*, II, p. 412.
4. *De la Justice*, IV, p. 445. Le mot est très rare sous sa plume, non l'idée : toute la « théodicée énigmatique » des *Contradictions* est un antithéisme.
5. MIRECOURT, *Proudhon*, in-16, p. 20, 21, 47, 92.
6. *Jn 3*, 20.
7. C'est ce qu'il répète à l'envi dans les deux Études X et XI de *De la Justice*, intitulées « Amour et Mariage ». (T. IV, p. 1 à 340.) Pour lui, « la chasteté est l'idéal de l'amour ». (*Contradictions*, II, p. 377.) Mirecourt, qui ne l'aimait pas, observait à ce propos :

*ne pas, ni en lui, ni en elle, tromper la nature*, il fait lit séparé [1]. Il eût aimé le mot de Sorel, qui se réclame d'ailleurs de lui : « Le monde ne deviendra plus juste que dans la mesure où il deviendra plus chaste [2]. »

D'une manière plus générale, l'ensemble de son Œuvre se présente comme une Éthique, et tous les commentateurs s'accordent à voir en lui « essentiellement un moraliste [3] ». Mais, par un paradoxe étrange, c'est précisément sur « la QUESTION MORALE » qu'il se sépare de l'Église [4]. Selon lui, la doctrine catholique est *nécessairement immorale*, car elle est le « système de la déchéance personnelle, ou du NON-DROIT [5] » : « Le christianisme, par son principe, par toute sa théologie, est la condamnation du moi humain, le mépris de la personne, le viol de la conscience [6]. » Maintenant que l'humanité, avec l'explosion de 1789, a définitivement pris conscience de sa dignité, de ses droits et de ses devoirs, de la souveraineté inaliénable de la conscience, il est urgent de lui présenter une autre morale, à la fois plus humaine et plus exigeante, et en laquelle elle puisse croire sans déchoir. Bref, il faut désormais choisir entre la religion et la morale : « voilà ma thèse [7] ».

*Il est trop moral*, hasarderont peut-être certains, qui se rappelleront l'admirable page où Péguy parle de ces « âmes habituées », de ces « honnêtes gens » qui « ne mouillent pas à la grâce », parce qu'ils n'ont pas été « blessés », parce que « leur peau de morale constamment intacte leur fait un cuir et une cuirasse sans faute, parce qu'ils ne pré-

« Cet homme étrange écrivait sur la chasteté des lignes qu'on pourrait croire tombées de la plume d'un Père de l'Église. » (*Ouv. cit.*, p. 41 et 42.)

1. *Carnet*, XI, janvier 1855 (inédit).
2. G. SOREL, Préface à l'édition française du *Socialisme* de COLAJANNI, p. XXI.
3. J.-L. PUECH, *Proudhon et la Révolution de 48*, p. 5, en reprenant à son compte un jugement de Bernès, dans *La morale de Proudhon* (1904). Il est « l'un de nos grands moralistes » (DE LUBAC, *ouv. cit.*, p. 55), « *le* grand moraliste de la classe ouvrière ». (E. BERTH, *Du « Capital » aux Réflexions sur la violence*, 1932, p. 16.) Mêmes affirmations chez Bouglé, Bakounine, Herzen, Desjardins, Maurras, Gaëtan Pirou, Berthod, G. Guy-Grand, Jean Lacroix, Georges Gurvitch, E. Droz, Maxime Leroy, etc.
4. *Corr.*, VI, p. 176, lettre à Charles-Edmond, 1er juin 1855, dans laquelle il explique qu'il va répondre au pamphlet de Mirecourt. C'est l'origine des quatre volumes de *De la Justice*, qui devait d'abord s'appeler *De la Morale dans le Socialisme et dans l'Église* (*Corr.*, VI, p. 178, même lettre.) En d'autres termes, « Justice » et « Morale » sont dans sa pensée des termes identiques, et sa Somme veut être un *Traité de Morale*.
5. *De la Justice*, I, p. 395.
6. *Ibid.*, I, p. 397.
7. *De la Justice*, I, p. 277. Les douze Études de *De la Justice* sont un développement de cette « thèse », appliquée à tous les grands problèmes humains.

sentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure..., une cicatrice éternellement mal fermée [1] ».

L'explication est séduisante. Elle l'est d'autant plus que Sainte-Beuve lui disait en propres termes, à propos de sa Somme morale, en 1858 : « Vous rencontrerez une vive opposition parmi nos gens de lettres et artistes : *vous êtes trop moral* [2]. » Pourtant, il n'est sûrement pas *trop moral* au sens où l'entendait Péguy. Au contraire, comme ce dernier, il a le tempérament d'un prophète, c'est un perpétuel insatisfait, il n'a rien d'une « âme habituée ». D'ailleurs, cette hypothèse impossible justifierait peut-être une certaine imperméabilité à la grâce; elle n'expliquerait pas pour autant son agressivité à l'endroit de l'Église ni la virulence de son antithéisme.

Faut-il donc, de guerre lasse, nous borner à répéter à son propos ce que lui-même disait de son grand-père maternel, le fameux Tournési : « essentiellement moral, il ne lui manque que la grâce [3] » ?

Quel théologien, quel chrétien pourrait se satisfaire d'une réponse aussi courte, aussi inacceptable ?

L' « énigme » demeure donc. Mais on devine déjà qu'elle rejoint un « malentendu tragique [4] » : celui qui a pu faire croire à beaucoup, dans les temps modernes, notamment au XIX^e^ siècle, que l'Église était nécessairement hostile aux droits de la personne humaine, à l'idéologie de 1789, à la liberté de conscience, au progrès, à la justice sociale, et que Dieu Lui-même était un « antagoniste » de l'homme, « l'adversaire de sa dignité [5] ». *Inde irae*. A cet égard, Proudhon est à la fois un test et un symbole. En sorte que si, tout en respectant le secret de tout être humain, nous parvenions à éclairer quelque peu son propre « cas », l'explication déborderait sans doute largement sa personne.

Ces lignes de *De la Justice*, qui appelleraient bien des réserves, mais où, sous l'invective, perce l'amertume d'un amour déçu, peuvent, à leur façon, nous mettre sur la voie :

1. *Note conjointe sur M. Bergson*, t. IX des *Œuvres complètes*. Texte cité et commenté par Delaporte, *Connaissance de Péguy*, Plon, 1944, t. II, p. 65.
2. *Carnet*, XI, p. 427, 15 juin 1858 (inédit).
3. *De la Justice*, II, p. 252.
4. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1945, p. 17.
5. *Ibid.*, p. 22. — L'auteur observe qu'à l'inverse, dans les premiers siècles de son histoire, l'Église apparaît comme la grande libératrice de la personne, et Dieu comme l' « ami des hommes ». Les causes historiques d'une telle transformation, poursuit-il, sont « nombreuses et complexes. Mais le fait est là, simple et massif ». *(Ibid.)*

> « L'Église, si elle avait embrassé résolument la cause de la Justice, eût toujours été reine; le cœur des peuples serait demeuré avec elle; on n'aurait vu dans son sein ni hérétiques, ni athées [...]. Personne n'eût révoqué en doute l'autorité du sacerdoce, pas plus que la certitude de sa révélation; car personne n'eût été induit à ce doute par le spectacle des calamités sociales, de la tyrannie ecclésiastique et de l'inclémence du ciel. C'est le malheur de sa destinée qui pousse l'homme à accuser sa religion et son Dieu. Ne voyez-vous pas en ce moment, Monseigneur, que votre troupeau se compose exclusivement de riches, et que ceux qui vous quittent sont les pauvres ? [...] O sainte Église catholique, apostolique, romaine et gallicane, Église dans laquelle j'ai été élevé et qui a reçu mon premier serment! C'est toi qui m'as fait perdre la foi et la confiance. Pourquoi, au lieu d'une mère, n'ai-je trouvé en toi qu'une marâtre ? Pourquoi, épouse du Christ, rédempteur des prolétaires, as-tu fait alliance avec les ennemis du Christ, exploiteurs du prolétariat [1] ? »

Ailleurs, il affirme, comme une chose qui va de soi, que l'Inquisition est dans la logique même du catholicisme [2], que le communisme [3] et le christianisme ont en réalité partie liée et proclament, l'un comme l'autre, la « déchéance de la personnalité [4] », que, pour un croyant, il ne peut pas y avoir de véritable respect, que « la foi est le tombeau de la morale [5] », etc. Certes, il faut toujours tenir compte de son tempérament passionné, qui le porte à tous les excès, surtout lorsqu'il se sert du « bec de sa plume ». Il n'en demeure pas moins que l'Église lui apparaît toujours comme la grande force antidémocratique et antisociale qu'il faut sinon abattre (il finira par lui proposer un Concordat [6]!), du moins combattre pour sauver l'homme. Et, pour justifier ses propos, il en appelle à sa propre expérience, aux souvenirs de son enfance, à des événements contemporains.

•

1. *De la Justice*, II, p. 135.
2. *De la Justice*, I, p. 403; II, p. 450.
3. Le mot désigne habituellement sous sa plume la doctrine de Cabet. Cependant, les critiques acerbes qu'il adresse aux « communistes » et à la « communauté » dans les *Contradictions économiques* visent, par ricochet, Marx et sa doctrine. C'est bien ce que Marx a compris.
4. *De la Justice*, I, p. 299 et 395.
5. *Ibid.*, II, p. 365.
6. *Ibid.*, IV, p. 444.

Interrogeons donc l'histoire.

Une période l'a particulièrement marqué, celle de son enfance, celle de la « très catholique Restauration » : nous nous y arrêterons longuement.

Sous la monarchie de Juillet, la « question sociale » achève de le persuader que l'Église, bon gré mal gré, sera toujours du côté des puissants et des riches, contre les petits et les pauvres. Peu à peu, non sans déchirements, il se sépare donc de sa « vieille Mère », et ce rejet entraîne bientôt la condamnation de la religion et le procès de Dieu. Toutefois, au lieu de diviniser l'Humanité, comme ses amis allemands, disciples de Feuerbach, il préférera « garder Dieu », dont il ne pouvait se passer... et il lui déclarera la guerre!

CHAPITRE SECOND

# Au temps de la jeunesse de Proudhon : La restauration

On lit sur une feuille libérale de 1826 :

> « L'époque actuelle sera difficile à expliquer pour nos arrière-neveux. Il n'est plus question que d'évêques, de curés, de moines, de jésuites, de couvents, de séminaires; on n'entend plus retentir que les mots de bulles, de mandements, de confession, de communion, d'indulgences et d'excommunications; la controverse théologique est à l'ordre du jour [1]. »

Ces lignes pleines d'humour soulignent à leur façon que, par la maladresse des uns et par la tactique des autres, l'histoire de la Restauration a été étroitement associée à la politique ecclésiastique de ces seize années. A partir de 1822, la « question religieuse » devient même, selon la remarque de Thureau-Dangin, « la question principale, on dirait presque la question unique, tant elle occupe la presse, la tribune et l'opinion [2] ». Assurément, réduire l'activité considérable de cette période à cet unique point de vue est excessif, faux. Il suffit d'ouvrir le livre du P. Bertier de Sauvigny et, dans un autre ordre d'idées, celui de M. Dominique Bagge, ou celui de M. Raymond Deniel [3], pour s'apercevoir qu'il y a une vie économique, une vie sociale, intellectuelle, administrative, parlementaire, de la Restauration, et aussi une politique internationale, qui méritent d'être étudiées *en elles-mêmes* et, dans une certaine mesure, abstraction faite des incidences de « l'alliance du trône et de l'autel ». Mais, là plus encore que pour d'autres périodes, la loi de simplification historique a joué et, de cette « prodi-

1. Cité par THUREAU-DANGIN, *Le parti libéral sous la Restauration*,, 2e édition, Plon, 1888, p. 319.
2. *Le parti libéral...*, p. 332.
3. BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, Flammarion, 1955, 650 p.; — du même, *Le comte Ferdinand de Bertier* (1782-1864), et l'*Énigme de la Congrégation*, 1948, 570 p. — Dominique BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Presses, 1952, 460 p. — Raymond DENIEL, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration*, Éd. Ouvrières, 1965, 303 p.

gieuse fermentation intellectuelle[1] », de cette « époque capitale de l'histoire des doctrines[2] », on a surtout retenu l'aspect le plus haut en couleurs et le plus explosif. La chose s'explique : quel est le courant idéologique du temps qui a pu éviter de se définir par rapport à la religion, à son « rôle social », à ses relations avec le pouvoir et avec les « libertés civiles » ? Et pourtant, tout ramener à ce facteur central ne va pas sans un certain arbitraire.

Hélas! la nature même de notre sujet, loin de nous prémunir contre cet écueil, en accentuera le risque. En effet, il n'est pas question, après tant d'autres, d'écrire une « histoire de la Restauration ». Notre but est à la fois moins ambitieux et plus précis. En tenant compte du contexte global qui donne à chaque élément son relief exact, il s'agit de mettre en valeur tout ce qui, dans cette période agitée, a pu exercer une influence sur le comportement religieux de Pierre-Joseph Proudhon. Voilà pourquoi, même lorsque nous ne parlerons pas explicitement de lui, nous ne le perdrons jamais de vue et, sans épouser ses opinions ni ses querelles, nous nous arrêterons avant tout aux faits et aux courants de pensée qui, directement ou indirectement, éclairent ses réactions, ses sentiments, ses jugements, bref son attitude par rapport au fait religieux. Il sera toujours temps, ensuite, d'en juger, et de rétablir au besoin de plus justes perspectives.

N'oublions pas, en effet, que P.-J. Proudhon est né le 15 janvier 1809; que sa jeunesse s'est écoulée sous les règnes de Louis XVIII et de Charles X; qu'il a été élevé dans un des collèges royaux du temps; que sa première pensée politique, sociale et religieuse, s'est formée au contact des courants idéologiques de cette époque; et que sa sensibilité a été fortement marquée par les manifestations tapageuses de « l'alliance du trône et de l'autel », bientôt suivies, au demeurant, par le « déluge d'impiété » de la révolution de Juillet 1830. Lorsque Charles X part en exil, il a vingt et un ans, et les impressions, les images, les expériences, les lectures qu'il a déjà accumulées le suivront jusqu'à sa mort. D'où notre insistance.

1. L'expression est de M. Henri Gouhier.
2. Mirkine-Guetzévitch et Marcel Prélot, Préface de l'ouvrage cité de D. Bagge, p. vii.

# I. Le retour des Bourbon et le compromis de la Charte

1814... Dans les populations rurales, qui représentent environ 75 % des Français, et dont plus de la moitié sont illettrés, la désaffection à l'endroit du régime impérial se généralise. On s'intéresse peu à la vie politique, mais on est las de la conscription et des réquisitions. Le peuple des villes est plus cocardier et crie facilement *Vive l'Empereur!* Mais il souffre cruellement du chômage et de la misère. Les éléments pensants de la nation supportent mal l'autoritarisme très poussé de l'Empire, et les rigueurs d'une censure tatillonne. Le clergé, et les catholiques, longtemps favorables au restaurateur de la religion, ne lui pardonnent pas ses agissements indignes envers Pie VII, et se sentent de plus en plus mal à l'aise dans le carcan des Articles organiques [1]. Seuls, les hauts fonctionnaires, la noblesse impériale, et les cadres de l'Armée demeurent fidèles, dans l'ensemble, à l'Empereur. Tous aspirent à la paix.

Bien peu de Français songent alors à la possibilité d'un retour des Bourbons. Mais un petit groupe de royalistes fidèles, animés par la société ultra-secrète des Chevaliers de la Foi, en propage inlassablement l'idée [2]. Dès que les circonstances s'y prêteront, ce sont eux qui organiseront les premières manifestations royalistes, en particulier celle du 12 mars 1814, le « miracle » de Bordeaux, qui allait peser d'un grand poids sur la décision des Alliés. L'entêtement de l'Empereur, l'habileté et la résolution de Talleyrand, qui n'en était pas à un ralliement près, firent le reste. En sorte que le rétablissement de la Monarchie, loin d'être imposé par les Alliés, comme on l'a souvent dit, apparut au Tsar Alexandre lui-même, qui s'y était résigné de mauvaise grâce, comme « une conséquence nécessaire, imposée par la force des choses [3] ».

1. G. CONSTANT, *L'Église de France sous le Concordat et l'Empire*, Gabalda, 1928. — J. LEFLON, *La crise révolutionnaire* (1789-1846), Histoire de l'Église, Bloud, 1949, notamment les chapitres II, IV et V du Livre II.
2. L'objectif de cette Société, créée par le comte Ferdinand DE BERTIER en 1810, était de combattre « pour la foi et le roi légitime ». — Alexis de Noailles, Polignac, de Vibraye, Eugène et Mathieu de Montmorency, qui devaient jouer sous la Restauration un rôle de premier plan, sont des chevaliers de la première heure. A Rome, le cardinal secrétaire d'État Pacca avait accepté d'être le protecteur de la Société auprès du Saint-Siège. — L'ouvrage cité du Père Bertier de Sauvigny, qui s'appuie sur les archives du comte Ferdinand de Bertier, a mis en lumière un élément important et à peu près complètement inconnu de l'histoire de la Restauration.
3. Cité par BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, p. 55.

Très attaché à l'Ancien Régime, intraitable sur l'étiquette et les signes extérieurs de la royauté de droit divin, mais d'un grand réalisme et d'un grand sens, Louis XVIII eut d'abord à vaincre les résistances du Sénat. Fort de l'appui du Tsar, acquis à l'idée d'une monarchie à l'anglaise, celui-ci avait hâtivement rédigé une Constitution de caractère contractuel, qui assurait aux sénateurs des privilèges exorbitants, et qui devait être soumise à l' « acceptation du peuple français ». Le dernier article stipulait : « Louis-Stanislas-Xavier sera proclamé Roi des Français aussitôt qu'il aura juré et signé un acte portant : *J'accepte la Constitution; je jure de l'observer et de la faire observer.* » C'était reconnaître la souveraineté de la nation, représentée par le Sénat... Les deux premières lignes de la déclaration de Saint-Ouen, qui fut affichée sur les murs de la capitale le 3 mai 1814, s'inspirent assurément d'un tout autre esprit, celui de la monarchie de droit divin. Elles sont ainsi rédigées : « *Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre, à tous ceux qui verront ces présentes, salut.* » Mais, le principe sauf, aussitôt après Louis XVIII jetait du lest : il avait été « rappelé par l'amour de [son] peuple », il reconnaissait explicitement que les « bases » du projet sénatorial étaient « bonnes », il se disait résolu à adopter une « constitution libérale », qui établirait un « gouvernement représentatif » divisé en deux corps, avec des « ministres responsables », et qui garantirait l'exercice des libertés publiques et individuelles.

Un mois plus tard, le 4 juin, la proclamation de la Charte répondait à ce programme ambivalent. Elle constitue un compromis entre le principe de la monarchie de droit divin, tel qu'il avait été jadis compris et appliqué, et le principe de la souveraineté et de la représentation nationales, proclamé par la Révolution et que l'Empire lui-même n'avait pas révoqué.

La part faite au principe monarchique est considérable, surtout dans le préambule. La Charte est « octroyée ». Il s'agit de « renouer la chaîne des temps » que de « funestes écarts » avaient interrompue. Louis XVIII se déclare roi, non certes par la volonté nationale, mais par la grâce de Dieu et la Charte est datée de la dix-neuvième année de son règne (mort du Dauphin). Il est précisé que toute l'autorité réside dans la personne du Roi. Pour justifier l'octroi d'une Charte, Louis XVIII invoque l'exemple de saint Louis et de Philippe le Bel... Accumulant les formules les plus archaïques, tout

le préambule dégage un parfum d'ancien régime très prononcé[1].

Les dispositions de la Charte elle-même font à la monarchie de droit divin une large place : le roi, dont la personne est « inviolable et sacrée », propose la loi, et les Chambres l'en « supplient ». Il convoque les Chambres et peut dissoudre celle des députés s'il le juge bon. Dans le même sens, les députés sont « mandés » par le roi, parce que « tel est [son] bon plaisir ».

Pourtant, sous ces apparences archaïques, l'héritage de 1789 est partout présent. Le roi *jure* d'observer la Charte, qui vaut non seulement pour lui, mais pour ses successeurs. Or celle-ci reconnaît aux « sujets » de larges libertés, dont l'ensemble forme leur « droit public ». Douze articles y sont consacrés. Ils insistent notamment sur *l'égalité* de tous devant la loi, les charges publiques, les emplois, et sur le respect de la *liberté* individuelle : deux conquêtes majeures de 1789. La liberté de la presse est explicitement affirmée. L'article 3 porte : « Les Français ont le droit de publier et de faire imprimer leurs opinions en se conformant aux lois qui doivent réprimer les abus de la liberté. »

L'article 5 stipulait : « La religion catholique, apostolique et romaine est la religion d'État. » Mais on prenait soin d'affirmer en même temps le principe de la liberté et de l'égalité des cultes, chacun pouvant librement professer la religion de son choix.

Enfin, l'article 9 déclarait « inviolables » toutes les propriétés. La concession était énorme, puisqu'on passait ainsi l'éponge sur la distribution des biens nationaux, sur les spoliations des biens d'Église et des émigrés.

La Charte introduisait, pour la première fois en France, le parlementarisme de type anglais, qui repose sur une volonté d'équilibre et de contrôle réciproque de l'exécutif et du législatif. L'article 13 portait que les ministres, nommés par le roi, étaient « responsables », sans autre précision. Le pouvoir législatif revenait aux deux Chambres : la Chambre des Pairs dont les membres sont soit de droit (les princes du sang), soit nommés par le roi, en nombre « illimité »; la Chambre des députés, élus pour cinq ans, selon un système censitaire très poussé. Pratiquement, il y avait « un électeur pour cent Français majeurs

1. Pour l'analyse de la Charte, cf. Maurice DESLANDRES, *Histoire constitutionnelle de la France de 1789 à 1870*, t. I, *De la fin de l'Ancien Régime à la chute de l'Empire (1789-1815)*, Sirey, 1933.

mâles et un éligible sur cinq électeurs[1] ». On fraudait le fisc, pour payer davantage d'impôts, afin d'être électeur ou éligible. On voulait ainsi asseoir la Monarchie sur les « intérêts », la propriété terrienne (l'industrie commence à peine). Mais ne la privait-on pas de son soutien traditionnel, le peuple ?

En somme, la Charte s'efforçait de marier deux « esprits » opposés pour ne pas dire contradictoires : « la monarchie de saint Louis et la Révolution française[2] ». Jusqu'en 1830, toutes les énergies politiques se cristalliseront autour de ces deux pôles. « Pour la première fois, écrit Guizot, la Révolution française et l'ancienne société française se sont rencontrées, discutées et combattues l'une l'autre, pendant seize ans, en pleine et durable liberté[3]. » « La Restauration, observe M. Bagge, est le carrefour de deux mondes, pour sa perte. Mais elle est leur relais, pour sa gloire[4]. » La Restauration est un duel fantastique entre deux Puissances, dont l'une finira par mordre la poussière : la vieille royauté de droit divin, à laquelle l'Église a apporté jusqu'au bout un soutien sans défaillance.

## II. L'union du trône et de l'autel

### A. SES RAISONS

Pourquoi cette étroite « union du trône et de l'autel » ? Bien des raisons l'expliquent. Sous l'Ancien Régime, une telle alliance allait de soi, et l'adage qui l'exprimait, *une foi, une loi, un roi,* avait acquis une telle force que le schisme de la Réforme n'avait pas suffi à l'infirmer : le principe avait continué à s'appliquer aussi bien chez les Réformés que dans les régions demeurées catholiques[5]. Il n'est donc pas surprenant que les royalistes, dans leur soif de « restauration » l'aient rencontré sur leur route.

D'autres motifs, plus immédiats, ont joué.

On a trop dit que les royalistes étaient revenus n'ayant *rien*

1. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses sous la Monarchie constitutionnelle* (1814-1848), cours de Sorbonne, 1943, p. 69.
2. BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, p. 91.
3. GUIZOT, *Mélanges politiques et historiques*, Paris, 1869, Préface.
4. *Ouvr. cit.*, p. 7.
5. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, 2 vol., 1955.

*appris, rien oublié.* Il suffit de parcourir les deux volumes de Baldensperger pour s'apercevoir que la réalité est assez différente [1]. Certes, anciens émigrés ou non, les royalistes sont heureux et impatients de recouvrer leur rang social, leurs habitudes, leurs privilèges d'antan. Ils se rendent mal compte de la profondeur des transformations opérées dans les esprits et dans les mœurs par la Révolution et l'Empire. Et, même lorsqu'ils s'efforcent de faire la part des choses, ils ont une irrésistible tendance à se représenter la France dans l'état où elle se trouvait avant le « désastre » de 1789. Pour eux, la Révolution n'est d'ailleurs pas 89 mais 93; ou plutôt 89 leur apparaît toujours à travers les lueurs sinistres de 93, qui ne sont à leurs yeux que la conséquence fatale de la Déclaration des droits de l'homme. Sur tous ces points, ils n'ont « rien appris ».

Pourtant leur mentalité, leur attitude, est très différente de ce qu'elle était avant 1789. Dans la dernière moitié du XVIII[e] siècle, l'esprit de l'Encyclopédie les avait largement pénétrés. Maintenant, ils ont réfléchi sur leurs malheurs et, si beaucoup sont restés d'un naturel sceptique, presque tous sont prêts à brûler ce qu'ils avaient adoré. Aux lumières de la raison, ils préfèrent désormais l'expérience des siècles passés; à la mystique du Progrès, ils opposent la mystique de l'Ordre; et aux exigences de la Société, ils sacrifieraient volontiers le luxe de la tolérance et les douceurs de la critique. Bref, au nom de l'Histoire et de la Tradition, ils prêchent ouvertement la Contre-Révolution : ils espèrent ainsi recréer les conditions de stabilité qui avaient assuré la force d'une dynastie multiséculaire [2].

Dans leur retour en arrière, ils rencontrent évidemment la Religion. Certains d'entre eux ont d'ailleurs retrouvé la foi. C'est le cas, par exemple, du comte d'Artois, le futur Charles X, qui se montrera d'autant plus dévôt que sa jeunesse a été plus dissolue. C'est aussi le cas d'un Chateaubriand que la mort de sa mère, puis celle de sa sœur, survenues l'une et l'autre à la suite de leur emprisonnement, avaient réveillé de sa torpeur [3]. Mais ceux même qui en leur for intérieur

1. BALDENSPERGER, *Le mouvement des idées dans l'émigration française, de 1789 à 1815*, 2 vol., Paris, 1925.
2. Jean LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, Bloud et Gay, 1942.
3. « Ces deux voix sorties du tombeau, cette mort qui servait d'interprète à la mort, m'ont frappé. Je suis devenu chrétien. Je n'ai pas cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles : ma conviction est sortie du cœur : j'ai pleuré et j'ai cru. » (*Génie du christianisme*, Préface, 1802.)

gardent l'humeur profondément sceptique (et ils sont légion!) sont *politiquement convertis :* dans la religion, ils vénèrent le principal soutien de l'Ancien Régime et la plus efficace des forces de conservation sociale. Si on ne l'avait pas dangereusement énervée, la Révolution l'aurait-elle emporté ? Aussi tous croient-ils à la nécessité d'une restauration non seulement « politique », mais « religieuse ». « Quels que soient leurs sentiments intimes, observe à ce propos M. Dansette, les deux puissances de l'ancienne France, la Monarchie et l'Église, leur apparaissent désormais solidaires : elles se sont effondrées ensemble; elles seront restaurées ensemble. A leurs yeux, il n'existe que deux couples opposés dont les éléments sont indissolubles : « Monarchie-catholicisme » et « Révolution-persécution [1] ».

Dès le mois d'octobre 1797, alors qu'il n'était encore que le comte de Provence, le futur Louis XVIII écrivait en ce sens aux évêques :

> « Je désire que les ecclésiastiques soutiennent parmi mes sujets l'esprit monarchique en même temps que l'esprit religieux; qu'ils les pénètrent de la connexion intime qui existe entre l'autel et le trône, et de la nécessité qu'ils ont l'un et l'autre de leur appui mutuel. Qu'ils leur disent bien que l'Église catholique, sa discipline, cet ordre merveilleux qui, pendant tant de siècles, l'ont conservée pure de toutes erreurs, ne se lie bien qu'à la Monarchie et ne peut exister longtemps sans elle. »

Dix-sept ans avant le retour des Bourbon, c'était déjà tout le programme de la Restauration, énoncé par le plus illustre, le moins « pointu », et sans doute le plus voltairien des royalistes.

L'Épiscopat ne pouvait demeurer insensible à ces avances. Il y répondit même avec empressement, et fit à son tour dépendre la restauration religieuse de la restauration politique.

Replacée dans son contexte, cette attitude n'est pas surprenante. Le retour du roi mettait fin à une tutelle humiliante. Avec la dynastie légitime, les splendeurs du grand siècle se profilaient de nouveau à l'horizon. Grâce au trône, l'Église pouvait espérer « catholiciser » la société.

Cette reconquête est liée dans leur esprit à l'image d'un triomphe

1. Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine : De la Révolution à la Troisième République*, Flammarion, 1948, p. 236.

extérieur, se traduisant, comme autrefois, d'une façon institutionnelle dans les lois de l'État. Leurs efforts visent la société plus que les âmes individuelles et leur action en recevra une orientation décisive.

D'autre part, une étude attentive révèle que, en 1828, sur 80 évêques 61 appartiennent à la noblesse [1]. Tous les nouveaux élus, très nombreux sous la Restauration, avaient été choisis dans l'aristocratie ou parmi les prêtres, qui avaient donné des gages au régime : on voulait « décrasser » l'Épiscopat [2]. La moitié du corps épiscopal est formé d'anciens émigrés. Parmi les autres, plusieurs ont confessé la foi dans les prisons ou ont exercé sous la Terreur un ministère plein de périls. Tous sont visiblement hostiles à la Révolution.

Les prélats les plus influents portent les plus grands noms de l'Ancien Régime : J. de Clermont-Tonnerre, « fier de la splendeur de son nom et de l'éclat de sa pourpre », archevêque de Toulouse, créé cardinal en 1822 [3]; de la Fare, archevêque de Sens, créé cardinal en 1823; de Latil, ancien premier aumônier du comte d'Artois en Angleterre, transféré de Chartres à Reims en 1824, créé cardinal en 1826 [4]; Talleyrand-Périgord, cardinal de Paris, grand aumônier de la Cour, mort en 1821; Prince de Croÿ, grand aumônier de la Cour depuis 1821 transféré de Strasbourg à Rouen en 1823, créé cardinal en 182[illegible] d'Isoard, ordonné prêtre en 1825, à l'âge de 59 ans, et créé cardinal e[illegible] 1827; duc de Rohan-Chabot, vicaire général de Paris, nommé [illegible] Besançon (patrie de Proudhon) en 1828, créé cardinal en 1830 [5]; Clausel de Montals, évêque de Chartres, prédicateur du Roi et aumônier de la duchesse d'Angoulême; de Pins, archevêque *in partibus* d'Amasie et administrateur de Lyon [6]; de Vichy, ancien aumônier de

1. *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, ouvr. collectif, in-4°, 720 p., Paris, 1907. — Cf. POUTHAS, « Le clergé sous la monarchie constitutionnelle », dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XXIX, 1943, p. 19 à 58.
2. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, Alcan, 1909, p. 3. — A la suite des négociations concordataires de 1817, Louis XVIII avait obtenu qu'il y eût 80 évêchés au lieu de 60. *Cent dix* nominations ou mutations épiscopales furent faites sous la Restauration.
3. GARNIER, *Les ordonnances du 16 juin 1828*, Gigord,. 1929, p. 25.
4. Il se plaint amèrement au ministre de la guerre de l'insuffisance du cérémonial militaire dont on entoure sa réception à Mézières. (DE GUICHEN, *La France morale et religieuse à la fin de la Restauration*, 3e éd., Paris, 1912, p. 52 et 53.)
5. Lorsque le jeune cardinal-duc (dont les offices dans sa chapelle privée s'entourent d'un luxe inouï) prend ses repas, il exige que le maire de la commune se tienne debout derrière lui, l'épée au côté. (GUILLEMIN, « Les catholiques sous la Restauration », dans la *Vie intellectuelle*, t. XL, p. 193.) *Le Rouge et le Noir* de Stendhal nous replonge dans cette atmosphère.
6. Le cardinal Fesch, qui résidait à Rome, restait le titulaire du siège.

la reine Marie-Antoinette, puis aumônier de la duchesse d'Angoulême, évêque de Soissons, en 1817, puis d'Autun en 1819; de Quélen, vicaire général, puis archevêque de Paris, très attaché à la personne de Charles X[1], etc. Coupés du peuple, séparés de leur clergé, ils font figure de gentilshommes, de grands seigneurs, de prélats, plus que de pasteurs[2]. Plusieurs fréquentent la Cour, ont un rang officiel dans l'État et donnent l'impression de chefs « politiques » autant et plus que de chefs « religieux[3] ». En général fort âgés, formés sous l'Ancien Régime, « ils ne sont, hélas! pas adaptés à leur temps; d'anciennes et de très inopportunes pratiques hantent parfois leur mémoire : tel le prince de Croÿ, archevêque de Rouen, qui se hasarde à évoquer l'antique coutume d'afficher les noms des paroissiens réfractaires au devoir pascal. On devine la joie des « ennemis de l'Église[4] ».

Une autre caractéristique de cet épiscopat, c'est le peu de place qu'y tient l'élément intellectuel. Bonald, Maistre, sont leurs porte-parole, et Chateaubriand est unanimement considéré comme « l'un des maîtres de la pensée chrétienne[5] ». Proudhon était donc en droit de s'y tromper.

Mais s'il est facile, après coup, de dénoncer les insuffisances et les dangers d'une politique, il serait injuste d'en oublier les inconstestables bienfaits : l'Église sort d'une longue léthargie et reprend soudainement vie, des milliers d'églises se rouvent, les vocations sacerdotales et religieuses se multiplient, on assiste à une floraison extraordinaire de Congrégations et d'œuvres diverses dont va dépendre finalement presque toute l'action apostolique et charitable du XIX^e siècle. En 1814, on estime à environ 32.000 le nombre des prêtres en exercice (moins de la moitié du chiffre de 1789); un millier d'entre eux seulement ont moins de quarante ans. La situation est donc catastrophique. Or, à la fin de cette période, pour l'année 1830, les ordinations sacer-

1. Attachement qui ne se démentit pas sous Louis-Philippe et fut dommageable aux relations de l'Église et de l'État. Cf. Mgr J. MARTIN, *La nonciature de Paris sous Louis-Philippe (1830-1848)*, Paris, 1949.
2. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la Restauration catholique*, t. I, Lethielleux, 1933. — C'est sous la Restauration qu'on prend l'habitude d'appeler l'évêque *Monseigneur* au lieu de Monsieur, de dire *Sa grandeur*, et le *palais épiscopal*. (Ouvr. cit., p. 14.)
3. POUTHAS, cours cité, p. 194.
4. DE LA GORCE, *Charles X*, Plon, 1928, p. 38, 39. — Cf. DE GUICHEN, ouvr. cit., p. 61. — VAULABELLE, t. VII, p. 160 de la 3^e éd.
5. BAUDRILLART, *Ozanam, Livre du centenaire*, Beauchesne, 1913, p. 383. — Voir aussi POUTHAS, cours cité, p. 189.

dotales atteignent le chiffre de 2.357 [1]. L'état intellectuel des séminaires et du clergé est mauvais; mais c'est un clergé solide et les saints n'y manquent pas : le curé d'Ars, le P. Eymard, le P. Champagnat, parmi beaucoup d'autres, en témoignent.

Enfin, pour comprendre la politique religieuse de la Restauration, il faut l'insérer dans un plus vaste ensemble. En effet, ce n'est pas seulement en France, mais dans toute l'Europe, et spécialement dans les États pontificaux que, la chute de Napoléon a eu des répercussions considérables.

A Rome, comme à Paris, on assiste à une « restauration ». L'ancien prisonnier de l'Empereur des Français, Pie VII, pape et prince temporel dépossédé, demande la restitution de tous les territoires pontificaux, y compris Avignon et le Comtat Venaissin [2]. La plupart lui seront effectivement rendus, grâce à l'action habile du cardinal Consalvi, par le traité de Vienne, en juin 1815 [3]. Avant le retour du Pape à Rome (24 mai 1814), le cardinal Rivarola est chargé de rétablir le Gouvernement pontifical dans l'état où il se trouvait en 1808, avant la spoliation. Il s'acquitte scrupuleusement de sa mission. A l'instigation des cardinaux *zelanti*, il prend même soin de remettre en usage l'Inquisition et « en quelques mois 737 plaintes pour hérésies avaient commencé d'être instruites [4] ». Toute la législation française est abolie dans les États romains : « l'état civil, la vaccine, l'éclairage des rues et les mesures contre la mendicité aussi bien que les codes [5] ». On pousse la vigilance jusqu'à taxer le sel et le vin au même taux qu'en 1808.

1. POUTHAS, cours cité, p. 161. — LATREILLE, DELARUELLE, PALANQUE, RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France*, Spes, 1957-1962. En 1841, il n'y aura plus que 1128 ordinations sacerdotales. Il y aurait une étude historique instructive à faire sur les répercussions des relations de l'Église et de l'État sur les vocations. Il faudrait sans doute en nuancer beaucoup les conclusions, de nos jours, en prenant en considération de nombreux facteurs contemporains, notamment celui de l' « opinion publique ».
2. Consalvi, représentant de Pie VII, reçut à Paris un accueil décevant. Pressé de restituer Avignon et le Comtat Venaissin, Louis XVIII répondit d'un ton tranchant qu'à la situation actuelle il n'y avait nul remède possible. Cf. MOLLAT, *La Question Romaine*, Gabalda, 1932, 2e éd., p. 104. — On trouvera le récit détaillé de l'entrevue de Consalvi et de Louis XVIII dans le *Correspondant* du 25 juin 1902, p. 1021 et s. Consalvi comprit tout de suite que la France ne restituerait jamais les enclaves pontificales. « S'il les réclama encore avec véhémence dans la seconde protestation du 23 octobre 1814, il agit à l'instar des avocats qui plaident le plus pour le moins. » (MOLLAT, ouvr. cit., p. 105.)
3. MOLLAT, ouvr. cit., p. 117-121.
4. POUTHAS, cours cité, p. 110.
5. POUTHAS, ouvr. cit., p. 110.

De telles mesures firent tort à la cause pontificale. Heureusement, Pie VII, dont le prestige était immense, et le cardinal Consalvi reprirent bientôt en main le gouvernement effectif. Leur œuvre, loin d'être une réaction intransigeante et aveugle, saura s'adapter aux circonstances [1]. Mais le régime des États pontificaux reste essentiellement théocratique : le pouvoir civil est absorbé par le pouvoir religieux; toute l'administration, conforme au droit ecclésiastique, est aux mains du clergé. Cet exemple ne pouvait pas ne pas influer sur l'ensemble de l'Église, notamment sur la conduite de l'Épiscopat français, qui a tendance à voir dans les États pontificaux l'idéal de l' « État catholique ».

Pie VII meurt le 20 août 1823, à l'âge de 81 ans. Le 28 septembre, Léon XII lui succède : c'est un des condidats des *zelanti*, qui reprochaient au Pape défunt et à Consalvi de se montrer trop conciliants en face des « idées modernes ». Consalvi meurt à son tour, quelques mois après l'élection de Léon XII.

Le nouveau Pape décida de rétablir l'ordre dans ses provinces par la sévérité. A cet effet, dès 1824, le cardinal Rivarola, connu pour ses idées rétrogrades, reçut le titre de légat extraordinaire dans les Romagnes, avec les pouvoirs les plus étendus. L'énergique prélat instrumenta aussitôt contre les sectes et prononça « jusqu'à cinq cents condamnations, dont sept à la peine capitale [2] ». L'Encyclique du 3 mai 1824, qui dénonce toute forme de « tolérantisme » et s'oppose violemment à la traduction en langues vulgaires des Saintes Écritures, s'inspire du même esprit [3].

Vis-à-vis de la France, Léon XII adopte une attitude tranchée. Reprenant à son compte l'argumentation des ultras, il se plaint à Louis XVIII, dans un Bref du 4 juin 1824, de la législation française « qui offense la religion sous tant de rapports ». En particulier, il constate avec regret qu' « il est permis à chacun de penser et de croire comme il lui convient le mieux... [4] ». La Charte, les libertés publiques

1. « Il n'y eut que les Juifs et les francs-maçons à pâtir de son retour : les uns durent réintégrer le Ghetto, les autres partir en exil. » (MOLLAT, ouvr. cit., p. 101, 102.)
2. MOLLAT, ouvr. cit., p. 149.
3. L'Encyclique, reprenant un mot de saint Jérôme, craignait qu'on ne trouve dans de telles traductions, « par ruse, mauvaise interprétation, au lieu de l'Évangile du Christ, l'Évangile de l'homme ou, ce qui est pire, l'Évangile du démon ».
4. FÉRET, *Histoire diplomatique. La France et le Saint-Siège*, t. II, « La Restauration et le Saint-Siège » (Paris, Savaète éd., 1911). — Ouvrage fondamental pour l'étude de l'histoire religieuse de la Restauration, p. 324-325. Au Bref de Léon XII, Louis XVIII fit la réponse suivante : « Votre Sainteté approuvera que je lui témoigne ma surprise de l'inexactitude des rapports qu'elle paraît avoir reçus de France et qui, dictés par un

qu'elle proclamait, le principe même du régime parlementaire lui paraissent des concessions dangereuses, inconciliables avec le véritable esprit catholique [1]. Aussi, tout ce qui renforce la position des royalistes les plus « pointus » est encouragé. La Mennais [2], théocrate et ultramontain, est bien vu dans l'entourage pontifical, surtout à cause de l'*Essai sur l'indifférence;* et les campagnes enflammées du *Mémorial catholique* contre les « idées libérales » trouvent de nombreux approbateurs.

Lorsqu'en août 1824 Mgr de Frayssinous devient à la fois ministre des Affaires ecclésiastiques et de l'Instruction publique, le Pape ne cache pas sa satisfaction. Il applaudit à la loi sur les sacrilèges, qu'il aurait toutefois souhaitée moins « libérale [3] ». Il ne cessera de soutenir de tout son pouvoir le très impopulaire mais dévôt Charles X. « Le monarque est vraiment pieux, dévoué à l'Église et il n'aime que le bien », écrivait le nonce, Mgr Lambruschini, au Souverain Pontife [4]. Cette piété ne remplaçait malheureusement pas le sens politique, qui faisait totalement défaut au roi; mais elle explique pour une part les espérances illimitées que le Saint-Siège, comme l'épiscopat français, plaçaient en la personne du monarque.

Ainsi, alors que la nation française était déjà largement gagnée à l'idéologie des Droits de l'homme et du citoyen, du côté catholique tout semblait se liguer — royalistes, évêques, Rome même — pour renforcer et pousser jusqu'à ses plus extrêmes conséquences l'idéologie opposée, symbolisée par l' « union du trône et de l'autel ».

zèle imprudent et peu éclairé, auront trompé la religion de Votre Sainteté sur le véritable état des choses. Qu'elle daigne s'en rapporter à mon expérience et au zèle qu'elle me connaît pour le bien de l'Église : je saurai, en tout temps, concilier ses droits avec ceux de ma couronne et aviser à ce qu'il convient de faire pour maintenir l'union et la concorde entre tous mes sujets » (p. 326).

1. Notre ambassadeur écrivait le 24 mars 1828 : « ... Au Vatican, il faut bien le dire, on n'aime pas la Charte. Les gouvernements constitutionnels n'y seront jamais estimés que comme le fruit amer d'idées libérales, et les idées libérales comme les ennemies irréconciliables du catholicisme. La cour de Rome place au premier rang des hostilités la liberté de la presse; et cette condition du système représentatif lui sera toujours assez odieuse, pour qu'elle combatte, avec plus ou moins de franchise, les institutions qui l'ont établie en principe. » (Archives du Ministère, FÉRET, p. 357-358.) L'ambassadeur recevait comme instructions de « dissiper les préjugés de Rome contre le régime constitutionnel » (p. 361).

2. Suivant en cela Lamennais lui-même, nous orthographons tantôt *La Mennais* jusqu'en 1834, et tantôt *Lamennais* après 1834.

3. Ci-dessous, p. 67.

4. GARNIER, *Les Ordonnances du 16 juin 1828*, p. 37-38.

B. SES PRINCIPALES MANIFESTATIONS

Cette alliance « indissoluble », « naturelle » (Bonald), « divine » (Maistre), s'exprime, tout au cours de ces quinze ans, dans de nombreuses mesures législatives, dans la politique scolaire, dans la fameuse loi sur les sacrilèges, dans la presse, enfin, dans les innombrables cérémonies religieuses du temps, auxquelles elle confère une tonalité équivoque.

1) *Mesures législatives*[1]

L'article 5 de la Charte proclamait la religion catholique « religion d'État ». En poussant ce principe à ses plus extrêmes conséquences, et en faisant volontairement abstraction des autres articles conçus dans un esprit « libéral » et favorable à la liberté religieuse, on pouvait à la rigueur en déduire que la législation civile devait correspondre à la législation canonique. Ce fut la thèse des ultras, qui triompha en plusieurs circonstances.

Sitôt la Charte proclamée, deux Ordonnances du directeur général de la Police, Beugnot, datées des 7 et 10 juin 1814, interdisent tout travail le dimanche et les jours de fête, ainsi que tout acte de vente aux marchands. La fermeture des cafés était imposée pendant le temps des offices. D'autre part, les habitants de Paris, catholiques ou non, devaient tendre leurs maisons de draperies le jour de la Fête-Dieu et de l'octave, pour les processions. Ces mesures étaient prises « pour attester à tous les yeux le retour des Français à l'ancien respect de la religion et des mœurs[2] ». La loi du 18 novembre 1814 sanctionne la plupart de ces dispositions. En sorte qu'un individu que l'on voyait bêcher son jardin était passible d'une condamnation, et qu'un protestant qui ne pavoisait pas au passage du Saint Sacrement commettait une infraction légale[3].

1. Nous ne parlerons pas ici du Concordat de 1817, beaucoup plus favorable à l'Église que celui de 1801. En effet, la publication de ce document provoqua une telle émotion dans le pays que le projet de loi correspondant, qui devait être soumis à l'approbation des deux Chambres, ne le fut jamais. On s'en tint au Concordat de 1801, assorti d'un accord sur l'augmentation du nombre des diocèses (1823). (FÉRET, ouvr. cit., p. 11 à 240.)
2. LEVASSEUR, *Histoire des classes ouvrières...*, 2e édition, Paris, 1903, t. I, p. 537.
3. Les protestants sanctionnés qui intentèrent une action en justice, obtinrent presque toujours gain de cause. Cf. P. JACOMET, *Le palais sous la Restauration*, Plon, 1922.

De telles mesures, imprudemment commentées en chaire, produisirent le plus fâcheux effet. Dix mois après le retour des Bourbons, lorsque l'Empereur rentre en France pour « cent jours », il est surpris de l'état des esprits. On l'accueille en de nombreuses régions aux cris de *A bas les droits réunis! A bas les prêtres! Vive l'Empereur!* « Il avait laissé la France muette et prosternée, nous dit Chateaubriand, il la trouvait debout et parlante. » Le maintient d'un impôt impopulaire, deux Ordonnances inspirées par le « parti prêtre », un projet de loi relatif à la restitution des biens nationaux [1], avaient suffi à provoquer une vive irritation contre le régime et le clergé [2].

Mais l'Empereur vaincu, les royalistes « purs » trouvèrent dans l'événement des motifs supplémentaires d'aller de l'avant. La seconde Restauration leur apparaît, non plus comme un compromis nécessaire entre deux tendances opposées, mais « comme une victoire, presque une vengeance, tout au moins un châtiment [3] ». C'est le temps de la « Chambre introuvable », dominée par les Chevaliers de la Foi [4]. L'épuration fut massive (environ 80.000 fonctionnaires), encore que le terme de « terreur blanche » soit très excessif [5].

Cependant Decazes veillait. Favori de Louis XVIII qui lui adressait presque chaque jour des billets enflammés, il obtint la dissolution de la Chambre le 5 septembre 1816, puis l'élection d'une nouvelle Chambre, modérée, mais truffée de royalistes « purs », disciplinés, disposant d'une presse puissante et surtout de l'appui inconditionnel du frère du Roi, le Comte d'Artois. Jusqu'en 1820, on assistera ainsi à une lutte serrée entre le « gouvernement du roi » et le « gouvernement occulte », appelé parfois le « cabinet vert », à cause des couleurs de Monsieur. Le plus souvent, Decazes l'emportait, mais les passions s'exaspéraient et les « ultras » devenaient « enragés ». Ils étaient ouvertement soutenus par le clergé, qui ne pardonnait pas à Louis XVIII son « voltairianisme ». Or, le 13 février 1820, un événement imprévi-

1. Fidèle à sa promesse, Louis XVIII fit échouer le projet; mais le mal était fait.
2. POUTHAS, cours cité, p. 280 et 281. — Cf. LE GALLO, *Les Cent jours...*, Paris, 1924.
3. THUREAU-DANGIN, *Royalistes et républicains*, Plon, 1888, p. 179.
4. BERTIER DE SAUVIGNY, *Le comte Ferdinand de Bertier*, p. 190. — La loi interdisant le divorce (mai 1816), dont le rapporteur fut Bonald, s'inscrit dans ce contexte. Son caractère *confessionnel* fut aussitôt dénoncé par l'opposition libérale.
5. « Additionnez tous les meurtres du Midi et toutes les condamnations politiques, vous n'approcherez pas du nombre des victimes que fit une seule journée des massacres de septembre. » (DE ROUX, *La Restauration*, 1930, 7e éd., p. 133.) THUREAU-DANGIN, dans l'ouvrage cité, parle aussi de « falsification historique » (p. 181).

sible allait leur livrer le pouvoir : l'assassinat du duc de Berry par Louvel, un illuminé.

La consternation fut générale, et l'opposition sut l'exploiter. Dès le lendemain, 14 février, Clauzel de Coussergues monte à la tribune de la Chambre et accuse Decazes d'être complice du meurtre. « La main qui a porté le coup, lit-on dans le *Conservateur*, n'est pas la plus coupable. » « Oui, monsieur Decazes, renchérit le *Drapeau blanc*, c'est vous qui avez tué le duc de Berry. Pleurez des larmes de sang; obtenez que le ciel vous pardonne; la patrie ne vous pardonnera pas. » « J'ai vu le poignard de Louvel, reprend Nodier dans le *Journal des Débats*, c'était une idée libérale... » On voit le ton! Louis XVIII, consterné, dut céder. Il se sépara en pleurant de Decazes, qu'il nomma duc, pair, et ambassadeur à Londres. « Les pieds lui ont glissé dans le sang, écrivit Chateaubriand dans le *Conservateur*, en guise d'oraison funèbre, il est tombé. »

De ce jour datent et l'échec définitif de la politique transactionnelle de Louis XVIII, qui abandonne la réalité du pouvoir à son frère, l'idole des ultras, et le début de la « troisième Restauration ». Tous les efforts de Louis XVIII avaient été fondés sur cette maxime qu'il ne faut pas être le « roi de deux peuples » et qu'il fallait donc que ces deux peuples, qui n'existaient que trop, finissent par n'en former qu'un seul. Le roi, disait Decazes, veut « royaliser la nation et nationaliser le royalisme[1] ». Telle n'est pas du tout l'optique du « parti de Monsieur », qui ne conçoit le rétablissement du « principe monarchique » que par l'écrasement de l'idéologie opposée, celle de 1789. Une phrase, sans cesse reprise dans la presse royaliste et dans les salons, surtout à partir de l'avènement de Charles X, en 1824, résume bien l'esprit de cette période : *Il faut en finir avec les idées libérales.* Or, par une sorte de fatalité historique, c'est aussi l'époque qui a le plus justement mérité le qualificatif de « gouvernement des curés »!

En 1822, une loi crée de nouveaux délits, dits d'*opinion* et de *tendance*, dans le but avoué d'assurer une protection plus efficace à la religion d'État contre les attaques de la presse libérale. Les lois de 1816 et de 1817, relatives aux dotations ecclésiastiques et à l'acquisition par l'Église de biens immobiliers, qui avaient été alors critiquées par

1. THUREAU-DANGIN, *Royalistes et Républicains*, p. 173.

l'épiscopat [1], font l'objet d'une jurisprudence qui étend considérablement leur champ d'application. De fréquentes dotations sont faites à l'Église et, surtout à partir de l'avènement de Charles X (septembre 1824), les mesures favorables au clergé se multiplient. Le « parti prêtre » est tout-puissant : il suffit pour s'en convaincre de parcourir les recueils d'Ordonnances du temps.

Dix-neuf membres du haut clergé sont pairs de France. Mgr de Villafrancon, archevêque de Besançon (patrie de Proudhon), Mgr de Vichy, évêque d'Autun, les cardinaux de Latil et de la Fare, font partie du Conseil d'État ou du Conseil privé du Roi. Les deux derniers prélats sont également ministres d'État. Enfin, Mgr de Frayssinous est Grand Maître de l'Université, charge qu'il cumule à partir d'août 1824 avec celle de ministre des Affaires ecclésiastiques.

2) *La politique scolaire*

La présence d'un évêque à la tête de l'Université est difficile à comprendre si l'on perd de vue l'ensemble de la politique scolaire du régime.

Devant le monopole d'enseignement de l'État, institué en 1801 par Napoléon, qu'allait faire la Restauration ? Les nouveaux maîtres n'ont que mépris pour l'Université impériale, la « fille de Buonaparte », largement gagnée au voltairianisme. Les royalistes « conséquents », fidèles à leur mystique du retour au passé, auraient voulu transférer ce monopole aux mains de l'Église [2]. C'est le sens de la proposition Murard de Saint-Romain à la « Chambre introuvable », le 31 janvier 1816. C'est encore la thèse développée par Chateaubriand, en 1818, dans son opuscule *De la Monarchie selon la Charte*. L'épiscopat est divisé; quelques évêques, font campagne dans des lettres pastorales contre le monopole de l'État; mais d'autres, plus nombreux, estiment qu'il est préférable : 1) de contourner ce monopole par des

1. Dans sa lettre collective du 30 mai 1817 adressée au Pape, l'épiscopat français estimait ces mesures très insuffisantes. Louis XVIII annota le texte de cette lettre et envoya l'ensemble à Léon XII. En face de la réclamation de l'épiscopat d'une dotation en biens fonciers plus importante, le roi note en marge : « Une dotation de 4.000.000 en bois a été votée; le budget du clergé, accru annuellement, est de 10.000.000 supérieur à celui de 1814. » (FÉRET, ouvr. cit., t. II, p. 205.)
2. Sous l'Ancien Régime, l'Église réglementait l'enseignement sans en avoir à proprement parler le monopole. — Cf. Louis GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, 2 vol., Grenoble, Arthaud, 1944; 1er vol., p. 54 et s.

avantages consentis à l'Église; 2) en même temps, de le faire jouer en faveur de l'Église. C'est ce qui allait se produire.

En ce qui concerne l'enseignement primaire, très négligé sous l'Empire, l'Ordonnance du 29 février 1816, complétée par celle du 8 avril 1824, le mit pratiquement sous la coupe du clergé. Grâce au concours de nombreuses Congrégations enseignantes, dont l'essor est considérable, les écoles se multiplièrent et des résultats importants furent acquis. Vers 1820, on estime qu'un enfant sur six était scolarisé et qu'un adulte sur trois savait lire et écrire. La proportion s'améliore dans de notables proportions dans les dix dernières années de la Restauration [1]. Toujours en 1820, les Frères des écoles chrétiennes tiennent 187 écoles, ce qui est peu par rapport à l'ensemble (27.000), mais ils se montrent d'audacieux novateurs en mettant en honneur l'enseignement « simultané », alors qu'il était le plus souvent individuel. Cependant, leur méthode est un moment concurrencée par l'enseignement « mutuel », dit de Lancaster, selon lequel les élèves les plus avancés se font eux-mêmes les moniteurs d'autres élèves. Cette question devint rapidement une querelle de partis, les libéraux ayant opté pour Lancaster et les royalistes pour les Frères. La presse du temps se fait l'écho de ces discussions passionnées [2].

Là encore, la faveur des « pointus » nuisait à la pureté de la cause. Car qu'attendaient-ils de l'enseignement catholique ? Qu'il façonne un peuple « docile et obéissant », dans la main du souverain. Dans une « lettre sur les écoles primaires », le *Mémorial catholique* s'exprimait en ces termes :

> « Craignez Dieu et honorez votre roi. Ce double précepte est à la base de l'éducation du peuple. Il faut rendre aux curés la direction des écoles primaires. Le fond de l'instruction populaire réside dans le catéchisme, c'est au curé à l'enseigner... L'unique moyen de rétablir une éducation chrétienne et monarchique est d'en rendre la direction à ceux qui peuvent seuls lui donner ce double caractère, c'est-à-dire aux prêtres. Il ne faut pas transiger avec les principes révolutionnaires [3]. »

Une telle manière de voir était alors courante. Proudhon la

1. POUTHAS, ouvr. cit., p. 234.
2. Cf. G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, t. IV (1805-1830), Plon, 1942, p. 353 et s.
3. Le *Mémorial catholique*, t. I, p. 120 et s.

commente longuement dans la cinquième étude de *De la Justice*, consacrée à *l'Éducation*, comme il s'étend sur la méthode de Lancaster, sur celle des Frères, celle des Jésuites, et sur les « résultats » obtenus ici et là. On devine déjà où vont ses préférences.

Pour l'enseignement secondaire, la lutte fut plus difficile, mais la victoire presque aussi totale, du moins officiellement.

Tout d'abord, une interprétation très large de l'Ordonnance du 5 octobre 1814 sur les « écoles ecclésiastiques » permit au clergé, tant régulier que séculier, d'ouvrir de véritables collèges, exempts de tout contrôle universitaire [1]. Les plus célèbres de ces établissements sont les huit « petits séminaires » des Jésuites, établissements qui jouissaient de la confiance totale de l'élément « conservateur et religieux », c'est-à-dire des ultras, et qui comme tels seront l'objet de la vindicte libérale [2].

Cependant, malgré leur grand développement, les « écoles ecclésiastiques » ne permettaient d'atteindre qu'une partie relativement faible des étudiants, la majorité de ceux-ci restant soumis au régime des « collèges royaux » ou « communaux » [3]. Pour remédier à cette situation, le clergé pratiqua une politique de pénétration, facilitée et encouragée par le pouvoir. Ces efforts obtinrent des résultats

1. En 1828, il y a 144 « écoles ecclésiastiques ». — Cf. GARNIER, *Frayssinous, son rôle dans l'Université*, Paris, 1925; — du même, *Les Ordonnances du 16 juin 1828*, Paris, 1929.
2. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, t. I (1814-1830), p. 138 et s. — Ces huit collèges sont : Saint-Acheul, Bordeaux, Sainte-Anne d'Auray, Montmorillon, Forcalquier, Aix, Dôle, Billom. Ces établissements comprenaient deux parties bien distinctes : l'école ecclésiastique proprement dite et le pensionnat, de beaucoup le plus important. Le genre de vie, le confort, le recrutement étaient fort différents dans l'une et l'autre catégorie. Seul l'enseignement était commun. Le plus célèbre des « huit » est assurément Saint-Acheul, dont la renommée était mondiale. « Saint-Acheul fut sous la Restauration ce que l'on pourrait appeler le collège à la mode, si ce mot n'éveillait pas des idées trop légères. Aucune maison d'éducation ni à Paris, ni en province, n'attira davantage l'attention publique; on y recourait de tous les points de la France; la Belgique y envoyait un fort contingent et il n'était guère de pays d'Europe qui n'y fut représenté. » Parti de 140 en 1814, le nombre des élèves dépasse 900 en 1824. (BURNICHON, p. 235-236.) Saint-Acheul fut, avec Montrouge, une des cibles préférées de l'opposition.
3. En 1825, les « collèges royaux » (ex-lycées impériaux) totalisent 13.325 étudiants. A la même époque, les huit collèges des Jésuites ont 2.850 élèves.
Les collèges « communaux », au nombre de 300, donnaient un enseignement classique de qualité inférieure. Ils dépendaient, comme les collèges royaux, de l'Université.
Il existait aussi des collèges « mixtes », qui recevaient indistinctement élèves laïques et ecclésiastiques, et qui étaient soumis aux lois de l'Université. Frayssinous disait à ce propos « qu'il était bon qu'il y eut des écoles où les élèves du sanctuaire fussent rapprochés de ceux au milieu desquels ils devaient vivre ». Cette institution, peu connue, aurait donné un nombre « égal » de vocations à celui d'autres institutions purement ecclésiastiques. (BRUGERETTE, ouvr. cit., t. I, p. 19 et 20. — GARNIER, *Frayssinous*, p. 383 à 398.)

inespérés lorsque, le 1er juin 1822, un évêque, Mgr de Frayssinous, fut nommé Grand Maître de l'Université.

Sous sa direction, les places importantes de l'enseignement sont souvent confiées à des prêtres : « En 1824, sur 3.149 fonctionnaires de l'Université, il y a 844 ecclésiastiques, c'est-à-dire un peu plus du quart, 26 %[1]. Sur 25 nominations de *proviseurs* faites par le Grand-Maître, il y a 20 ecclésiastiques; sur 55 nominations de *censeurs*, il y en a 10. Et sur 80 professeurs de philosophie, 60 sont prêtres [2].

Ces mesures faisaient partie de tout un plan moralisateur, d'inspiration confessionnelle et de tendance autoritaire : examen sévère des aptitudes morales du corps enseignant, retraites obligatoires, communions et confessions générales, etc. Cet ensemble, imposé à un milieu voltairien, gagné au courant libéral et violemment hostile à la politique religieuse du gouvernement, provoquait les plus fâcheuses réactions [3]. Mais officiellement, la victoire du clergé et des ultras semblait totale.

Telle sera la situation jusqu'en 1828, année-tournant où l'opposition commence à l'emporter.

### 3) *La loi sur les sacrilèges*

Une loi célèbre et très impopulaire servit à souhait les desseins des « libéraux » : c'est la loi sur les sacrilèges, qui punissait de la peine de mort, précédée de l' « amende honorable », la profanation des vases sacrés et des hosties consacrées. L'occasion en fut la fréquence des vols perpétrés dans les églises. Mais, dans l'esprit des promoteurs, il s'agissait d'un texte de principe, dont le but était de manifester avec éclat l'union indissoluble de la Couronne et de la Religion. Certaines clauses rendaient d'ailleurs la loi inapplicable. D'où la qualification de loi « débile et farouche » que lui accola Chateaubriand, et qui lui resta.

Les discussions passionnées auxquelles elle a donné lieu sont éclairantes. Transportons-nous pendant quelques instants à la Chambre des députés et à la Chambre des pairs et, de ce flot de discours, retenons surtout ceux qui ont attiré l'attention de Proudhon.

1. Statistique des *Archives nationales*, citées par POUTHAS, ouvr. cit., p. 230.
2. *Ibid.* — GARNIER, *Frayssinous*, p. 296 et s.
3. Ci-dessous, p. 98.

On peut ranger les opinions exprimées en trois catégories principales : la catégorie des opposants, dont les plus illustres orateurs appartiennent au groupe des « doctrinaires »; celle des royalistes qui, à partir de 1822, se confondent pratiquement avec les ultras; celle du clergé.

Le garde des Sceaux, le Comte de Peyronnet, vient de présenter, pour la seconde fois, le projet. Il l'a fait en termes discrets, de manière à ne pas heurter ses auditeurs. Il confesse que le silence absolu de la loi aurait peut-être été préférable; mais « quand la loi punit le sacrilège et le parricide, elle ne peut, sans être immorale, irreligieuse et inconséquente, éviter de les condamner au dernier supplice[1] ».

M. Bourdeau, qui appartient à l'opposition, n'est pas de cet avis. Il distingue entre « péché » et « crime » : « Le crime est puni par des supplices, la punition du péché est réservée à Dieu »; « le péché, en tant que tel, n'est pas du domaine de la loi civile ». D'ailleurs, si la loi humaine devait empiéter sur la justice divine, il n'y aurait pas de motifs pour lui soustraire le sacrilège caché qui peut s'établir, comme tant d'autres crimes, sur des présomptions graves et concordantes, ou par l'aveu de l'accusé. *Ecclesia abhorret sanguine*, rappelle M. Bourdeau, et il conclut : « Les vrais intérêts de la religion repoussent ces mesures coercitives et ces titres de condamnations, qui attestent bien plus la présence des partis et des factions que la solidité des doctrines[2]. »

Royer-Collard marque sa « vive opposition au principe théocratique qui menace à la fois la religion et la société, d'autant plus odieux que ce ne sont pas, comme aux jours de la barbarie et de l'ignorance, les fureurs sincères d'un zèle trop ardent qui rallument cette torche ». « La théocratie de notre temps, poursuit-il, est moins religieuse que politique; elle fait partie de ce système de réaction universelle qui nous emporte; ce qui la recommande, c'est qu'elle a un aspect contre-révolutionnaire[3]. » Auparavant, l'orateur s'était écrié : « C'est sur la vérité légale du dogme que sont construits les échafauds du sacrilège[4] »;

1. *Archives parlementaires*, 2e série, t. XLIV, p. 105, séance du 17 mars 1825. — Recueil complet des débats des Chambres de 1789 à 1860, les *Archives parlementaires* forment un instrument de travail hors pair. La première série comprend 82 volumes et va de 1789 à 1799 (dernier volume paru en 1914). La deuxième série va de 1800 à 1860 (127 vol.).
2. *Ibid.*, t. XLIV, p. 534 à 538; séance du 11 avril 1825.
3. *Ibid.*, t. XLIV, p. 579; séance du 12 avril. La lecture des journaux du temps montre que le discours de Royer-Collard produisit une forte impression.
4. *Ibid.*, t. XLIV, p. 576.

puis il avait commenté le mot du Christ : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes[1]. »

Dans le même sens, M. Devaux estime qu' « une des plus grandes erreurs de l'esprit humain, écrite en traits de sang dans l'histoire de tous les peuples, fut de vouloir venger la divinité[2] ». Quant à Benjamin Constant, après avoir dénoncé « l'exaltation théocratique » entretenue à cette occasion du haut des chaires, il s'écrie : « Le résultat de vos lois » ne sera certes pas la mort du christianisme, car « la vérité éternelle, le christianisme ne sera pas détruit, mais vous aurez fait sans le savoir ce qui était le plus propre à le détruire, ce qui le détruirait infailliblement si Dieu, qui en est l'auteur et l'appui, ne le défendait contre vous-mêmes[3] ».

Du côté des royalistes, on se contente le plus souvent d'urger la loi. « La vertu et la piété sont sur le trône, s'écrie Figarol; que la France, devenant de plus en plus religieuse, suive le bel exemple que lui donne le monarque qu'elle chérit. » Et il demande une aggravation des peines prévues[4].

Ferdinand de Bertier estime qu'il faut se hâter de protéger la religion de l'État; car « ce qui assure le trône aux Bourbons, ce qui nous assure que nous les conserverons à jamais, c'est que nous avons conservé la foi de nos pères ». Et cette phrase significative : « En votant la loi, ce ne sera pas la religion qui s'armera de supplices, c'est la société qui, en défendant la religion, défendra sa propre existence... ». « L'Église n'a pas besoin de la puissance; mais le pouvoir a besoin d'elle[5]. »

Duplessis de Grénédan ne pense pas autrement. Il se réjouit de voir la loi défendre la religion, cette religion qui seule peut « rendre enfin le calme à l'âme et accoutumer chacun à rester à la place où la Providence l'a fait naître, satisfait du degré de fortune, de distinction et d'honneur qu'il est appelé à recueillir dans la position où Dieu l'a placé[6] ».

Bonald, « théologien » des ultras, s'efforce de répondre à une objection. Un orateur avait observé que la religion ordonnait à

1. *Ibid.*, t. XLIV, p. 579.
2. *Archives parlementaires*, t. XLIV, p. 542, séance du 11 avril 1825.
3. *Ibid.*, p. 662, séance du 14 avril 1825.
4. *Ibid.*, p. 588, séance du 12 avril 1825.
5. *Ibid.*, p. 541, séance du 11 avril 1825.
6. *Ibid.*, p. 634, séance du 14 avril 1825.

l'homme de pardonner. « Oui, réplique Bonald, mais en prescrivant au pouvoir de punir », car, dit l'Apôtre, « ce n'est pas sans cause qu'il porte le glaive... ». « Le Sauveur du monde a demandé grâce pour ses bourreaux, mais son Père ne l'a pas exaucé, et il a même étendu le châtiment sur un peuple tout entier qui, sans chef, sans territoire et sans autel, traîne partout l'anathème dont il est frappé. Quant au criminel sacrilège, que faites-vous par une sentence de mort, sinon de l'envoyer devant son juge naturel [1] ? »

Un an plus tôt, un premier projet avait été discuté à la Chambre des pairs. Les cardinaux et archevêques avaient alors déploré que le caractère « catholique » du texte ne fût pas plus marqué. Le cardinal duc de la Fare avait demandé que les dispositions de la loi ne fussent pas les mêmes selon qu'il s'agissait du culte catholique ou des autres cultes [2]. Le Comte de Boulogne, évêque de Troyes, avait posé comme condition de son vote que le mot « sacrilège » fût inscrit dans le texte [3] : il devait obtenir satisfaction [4].

Ces préoccupations rejoignaient celles du Pape. Dans le Bref du 4 juin 1824, adressé à Louis XVIII, qui allait mourir peu après, Léon XII faisait allusion au projet en discussion en ces termes :

> « Voilà que, sous de vains prétextes, on se refuse à proférer le mot de *sacrilège*, que l'on met les cultes hétérodoxes au même rang que la religion catholique, que l'on assimile les temples protestants aux églises comme s'il y avait dans ceux-là quelque chose de sacré [5]. »

Avec sa logique impitoyable, La Mennais observait de son côté : le projet met sur le même pied tous les cultes; il établit donc l' « indifférence des religions; il est donc athée [6] ».

1. Bonald prononça ce discours à la séance du 12 février 1825 (*Archives parlementaires*, t. XLIII, p. 132). Les *Archives parlementaires* et le *Moniteur* du 15 février ne reproduisent pas la dernière phrase citée. Mais, dans le *Moniteur* du 18, on lit ces paroles, prononcées à la Chambre par Pasquier : « Un des publicistes les plus éclairés a dit que la peine de mort n'avait d'autre effet que de renvoyer les coupables devant leur juge naturel... » L'authenticité de la phrase ne semble donc pas douteuse. Même opinion chez de nombreux historiens, notamment LEVASSEUR, ouvr. cit., p. 670, en note.
2. *Archives parlementaires*, t. XL, p. 198, séance du 30 avril 1824.
3. *Ibid.*, p. 197.
4. L'article 1er est en effet ainsi rédigé : « La profanation des vases sacrés et des hosties consacrées constitue le crime du sacrilège. » (*Archives parlementaires*, t. XLIV, p. 106, séance du 17 mars 1825.)
5. FÉRET, ouvr. cit., p. 325. — Louis XVIII mourut le 16 septembre 1824. Le projet fut amendé dans un sens plus « catholique », présenté de nouveau et voté en avril 1825.
6. LAMENNAIS, *Œuvres* (12 vol., éd. Cailleux, 1836-1837), t. VI, p. 373.

Quant à Mgr de Quélen, archevêque de Paris, après avoir repris à son compte les demandes de ses collègues, il avait précisé qu'elles n'avaient qu'un sens : « Imprimer à la loi sur la religion d'un État catholique le caractère catholique qu'elle doit avoir jusque dans son langage, et de soutenir, ainsi que le doivent les évêques, l'honneur de la religion que nous avons le bonheur de professer [1]. » Puis, comme on était arrivé à la fin de la discussion, il avait ajouté :

> « Maintenant, Messieurs, qu'il est question de voter sur l'ensemble d'une loi qui va jusqu'à l'effusion du sang, qui porte en son premier article la peine de mort, les évêques demandent qu'il leur soit libre de se récuser. Encore qu'il ne s'agisse pas ici d'une sentence capitale à laquelle il leur serait défendu de participer, toutefois il leur serait trop pénible et trop douloureux d'appeler la mort même sur le plus grand des criminels; nous demandons en conséquence à la Chambre qu'il nous soit permis de nous retirer, ou du moins de nous abstenir de voter sur la loi [2]. »

Un an plus tard, le *Constitutionnel* commentait encore cette déclaration en ces termes :

> « Un prêtre ne peut prononcer la peine de mort, mais il peut dire : on tuera [3]! » « Lorsque vous conduirez le sacrilège à la guillotine, s'écriait Chateaubriand, vous le ferez accompagner par un prêtre, qui lui dira que Dieu est toute pitié et toute miséricorde [4]. »

4) *La presse royaliste*

Pour comprendre l'effervescence soulevée par cette loi « débile et farouche », il faut la replacer dans son contexte. C'est le temps où les « pointus », laïcs et clercs, même haut placés, proclament dans des

1. *Archives parlementaires*, t. XL, p. 229, séance du 1er mai 1824. Il ne pouvait tolérer aucune confusion entre la religion de l'État et les autres cultes (même discours, p. 227).
2. *Ibid.*, t. XL, p. 230, séance du 1er mai 1824. La loi fut finalement adoptée à une faible majorité à la Chambre des pairs. Elle obtint au contraire 210 voix contre 95 à la Chambre des députés le 15 avril 1825. (*Arch. parl.*, t. XLIV, p. 693.)
3. Le *Constitutionnel*, 14 avril 1825. Le numéro du 18 avril parle de « législation sanguinaire et antichrétienne », de « mômeries insupportables », etc.
4. *Journal des Débats*. — Chateaubriand, ministre des Affaires étrangères avait été destitué par Villèle le 6 juin 1824. Il avait aussitôt entraîné dans l'opposition le *Journal des Débats*, un des plus puissants journaux du temps. — Cf. J. Deschamps, « La disgrâce de Chateaubriand », dans la *Revue des Études historiques*, 1932, p. 286 et s. Avec le Deuxième Concile du Vatican et la *Déclaration sur la Liberté religieuse*, nous sommes assurément loin de ces perspectives.

manifestes « somptueusement provocants [1] » qu'il y a harmonie naturelle entre leur programme et le « symbole catholique », que l'on devrait reconnaître au clergé un « droit de censure suprême sur la presse [2] », lui rendre la tenue des registres de l'état civil [3], supprimer les mariages civils [4], rétablir même la Sainte Inquisition [5].

Un absolutisme politique sans faille orchestrait ces affirmations : « Souverain maître et seigneur, lisait-on dans *La Quotidienne*, le roi ne doit compte à personne de ses raisons. Quand il parle, tout doit lui obéir avec joie dans un profond et respectueux silence. Quand il dit à ses sujets : Je veux, la loi même a parlé. » « En déclarant le roi inviolable, renchérissait *Le Drapeau blanc*, la Charte l'a déclaré infaillible. La majorité, c'est le roi... Le roi n'est plus roi quand il ne peut, par son initiative, se donner une majorité. »

Quant à l'*Apostolique*, sa première préoccupation est de supprimer la Charte et les « fausses libertés » qu'elle contient, car tout le mal vient de là : « La religion, la justice, Dieu même, commandent d'anéantir ces codes infâmes, prodiges d'impiété que l'enfer a vomis sur la France [6]. »

Dans quelques années, cet ensemble donnera naissance, dans l'esprit de Proudhon, au « droit divin », auquel il opposera le « droit humain ».

1. THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral*, p. 284.
2. *Ibid.*, p. 333, 334. — L'abbé LIAUTARD, dans le Mémoire qu'il adressait à Charles X, *Le Trône et l'Autel* (1826) était plus radical : il lui conseillait d'interdire la formation de nouveaux ouvriers d'imprimerie et de nouvelles fabriques de papier.
3. En 1829, un projet de loi fut déposé en ce sens par Lachèze-Morel. Il fut voté à la Chambre des députés, mais n'eut pas le temps d'aborder la Chambre des pairs.
Dès 1823, Mgr de Clermont-Tonnerre, cardinal-archevêque de Toulouse, avait publiquement demandé cette restitution dans sa lettre pastorale du 31 décembre. Le gouvernement, embarrassé des polémiques soulevées par cette lettre, fut contraint de la déférer pour abus au Conseil d'État. Le Pape se plaint de cette mesure dans le Bref du 4 juin 1824. — Cf. FÉRET, ouvr. cit., p. 324. — Le cardinal de Latil faisait la même demande à Villèle en 1824.
4. Cf. Raymond DENIEL, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration*, 1965, p. 98, 222 et s. *L'Ami de la Religion et du roi* s'intéressait particulièrement à cette campagne.
5. En 1825, une brochure anonyme demande la création d'un Conseil chargé de défendre la religion d'État. Cet organisme, dont l'autorité devait être supérieure à celle des ministres, jugerait à huis clos et serait habilité à requérir l'action du pouvoir séculier. Celui-ci serait obligé en conscience d'exécuter les peines prononcées, y compris la peine de mort. Les journaux d'extrême-droite applaudirent, en regrettant seulement que l'auteur, en gardant l'anonymat, ait *privé son livre de l'autorité d'un nom célèbre.* (Cité par THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral*, p. 334.)
6. THUREAU-DANGIN, *Royalistes et Républicains*, p. 357 et 358.

### 5) *Les cérémonies religieuses du temps*

Inscrite dans la législation, proclamée à l'envi par les royalistes, défendue sans nuances par le clergé, l'alliance du trône et de l'autel se retrouve dans presque toutes les cérémonies religieuses du temps, et leur confère une couleur particulière. Des manifestations qui, dans une période d'apaisement des esprits, eussent été interprétées d'une manière favorable, s'en trouvent discréditées.

Ainsi, le sacre de Charles X, « roi très chrétien » et « Fils aîné de l'Église[1] », avec tout le cérémonial de l'ancien temps, dans la cathédrale de Reims, le 3 juin 1825, est considéré par les libéraux comme une victoire du « parti prêtre ». De même, lorsque le Souverain, d'une grande piété personnelle, suit à pied la procession annuelle du mont Valérien, en costume violet, le bon peuple de Paris, ignorant que le violet était la couleur de deuil des rois de France, se demande si son prince n'est pas en réalité un évêque qui n'oserait pas se manifester ouvertement[2]! En mai 1826, la procession solennelle du Jubilé, dans laquelle Charles X marche à la suite du clergé, suscita une réprobation unanime. Comme l'a écrit M. Thureau-Dangin, on eût pardonné au roi d'avoir des maîtresses et de les promener dans Paris; on ne lui pardonnait pas de suivre dévotement les prêtres[3]. A cet égard, le témoignage du ministre Villèle est formel et il n'est pas suspect : « Nous suivions le roi, écrit-il, et nous pouvions bien en juger. On aurait lu dans tous les yeux que la population souffrait de voir son roi suivre humblement les prêtres. » Et il ajoute : « Il y avait moins d'irréligion que de jalousie et d'animosité contre le rôle que jouait le clergé[4]. » Mais, tandis qu'à Paris on reprochait à Charles X de s'abaisser devant l'étole, ailleurs, et notamment à Besançon, patrie de Proudhon, on se scandalisait de l'attitude complaisante du clergé à l'égard des grands de ce monde[5]. Et dans les deux cas, c'est une intimité trop poussée des deux pouvoirs que la conscience populaire regrettait.

Une œuvre, à bien des égards remarquable, a souffert de ce discrédit : l'*Œuvre des missions à l'intérieur*. Nous nous y arrêterons un

1. Louis-Philippe sera « roi très chrétien », mais il ne sera plus « fils aîné de l'Église ». (*Études*, 1er janvier 1933, art. du Père Lecler : « Le fils aîné de l'Église ».)
2. Marquis DE ROUX, ouvr. cit., p. 239. — POUTHAS, ouvr. cit., p. 292.
3. *Le Parti libéral*, p. 353.
4. Cité par BURNICHON, t. I, p. 342.
5. Ci-dessous, p. 110.

peu plus longuement à cause de l'influence de ces cérémonies sur l'évolution religieuse de Proudhon.

Ébauchée en 1806, interdite par l'Empereur en 1809, l'Œuvre fut reconnue par une Ordonnance royale en 1815 et se développa rapidement[1]. En 1819, le mouvement s'étend à toute la France, bien que les missionnaires n'évangélisent la capitale qu'à partir de 1821. Ce ministère fut, avec l'enseignement dans les petits séminaires, « le principal emploi des Jésuites en France à l'époque de la Restauration[2] ». Si l'on en croit un témoin autorisé, le P. Grivel, quinze cents missions furent données dans l'espace de quinze ans. En 1825-1826, à l'occasion du Jubilé, les missionnaires redoublent de zèle : on signale leur présence un peu partout.

Aujourd'hui encore, il est difficile de parler avec objectivité de cette Œuvre, tant les esprits et les méthodes ont changé. On ne concevait pas, alors, une rechristianisation des masses sans l'appui direct du pouvoir politique et sans un certain « triomphe » extérieur de l'Église (l'expression et l'idée se rencontrent sous la plume de nombreux évêques). Aussi les missionnaires aiment-ils donner à leurs démarches une estampille officielle, gouvernementale, et un caractère spectaculaire qui nous surprend.

Les missionnaires se présentent comme des « conquérants d'âmes »; ils voyagent en petite troupe; dès leur arrivée dans une ville, ils proscrivent les bals, les théâtres, les carnavals. Leur prédication revêt un aspect à la fois romantique et dramatique. Ils veulent frapper l'imagination populaire : description de l'enfer, tableaux fantastiques, réunions au cimetière, au milieu des tombes, souvent la nuit, une tête de mort dans la main du prédicateur ou « en présence d'une fosse ouverte et d'ossements desséchés[3] ».

1. Sur ce sujet, *Archives nationales*, série F. 19, dossiers 5.555 à 5.559; série F (police), dossiers 9.792 à 9.794. — Voir aussi : Gabriel VAUTHIER, « Les missions sous la Restauration », dans la *Revue des questions historiques*, 1920, t. LXXXVI, p. 390 et s.; — BURNICHON, ouvr. cit., t. I et II, passim; — surtout SEVRIN, *Les Missions sous la Restauration*, t. I, 1948; t. II, 1958; — du même, *Un évêque militant et gallican au XIX^e siècle*, Mgr Clauzels de Montals, 2 vol. publiés avec le concours du C.N.R.S., Vrin, 1955. — Cf. DELAPORTE, *Vie du T. R. P. J.-B. Rauzan, fondateur et premier supérieur général de la Société des Missions de France*, Paris, Lecoffre, 1857, livre II, Les Missions. — Le nombre des missionnaires appartenant à la Compagnie était toutefois peu nombreux par rapport au nombre total des prêtres et religieux qui s'adonnaient à ce ministère.

2. BURNICHON, t. I, p. 93.

3. SEVRIN, p. 233, 234. — L'auteur observe que la chose remportait un vif succès en Bretagne où le culte des morts est vivace.
Dans le même sens, Vaulabelle assure que, dans un sermon sur le jugement dernier,

Les exercices duraient de quatre à huit semaines, comportaient une amende honorable (acte de réparation pour les fautes privées et pour les « fautes nationales »), une rénovation des vœux du baptême, une communion générale, une consécration à la Sainte Vierge, parfois une consécration au Sacré-Cœur [1]. Ils se terminaient invariablement par une plantation de croix, au cours d'une manifestation grandiose.

La croix était souvent gigantesque, de 35 à 72 pieds de haut (11 à 20 mètres), et d'un poids énorme (3.500 à 12.000 livres) : ce qui exigeait des équipes de porteurs de plus de cent hommes et occasionnait quelques accidents [2]. Dans les villes importantes, comme à Dijon, en 1824, ou à Besançon en 1825, la procession finale s'ébranle au tir des canons. L'évêque et le clergé marchent derrière la croix, suivis des autorités civiles et militaires en grand costume, des congréganistes avec bannières, drapeaux, oriflammes, des Frères, des élèves des écoles, et d'une foule innombrable. La garnison sert d'escorte et la gendarmerie à cheval ferme la marche [3].

La théologie est alors très pauvre et la prédication s'en ressent : les missionnaires se placent surtout au point de vue moral et leurs

donné la nuit, au milieu des tombes, les missionnaires, désireux de frapper l'imagination, avaient placé sur les pierres tumulaires des citrouilles vides, pourvues à l'intérieur de chandelles allumées et percées de deux trous destinés à figurer les yeux d'une tête de mort. (*Histoire de deux Restaurations*, 3e éd., Vrin, 1855, t. VII, p. 159, en note.) Les documents cités par Sevrin, dans un tout autre esprit que Vaulabelle, rendent ces faits vraisemblables.

Sur le même sujet : GERMAIN (Sœur Élisabeth), *Parler du Salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris, Beauchesne, 1968 (Théologie historique), notamment p. 604, 605, 596 note 15. — L'appel aux sentiments et aux « larmes » était constant. En revanche, Jésus-Christ est peu présent dans les prédications de l'époque.

1. Dans une conférence prononcée le 30 octobre 1965, à l'occasion de la Semaine commémorative du centenaire de l'institution de la fête du Sacré-Cœur, le cardinal Lercaro, président du *Consilium* pour l'application de la réforme liturgique, écrit à ce propos : « Aujourd'hui encore, nous sommes frappés par le zèle missionnaire et apostolique avec lequel le clergé, surtout en France, se consacra à sa diffusion [le culte du Sacré-Cœur] pendant la période de la Restauration. Souvent l'esprit missionnaire qui inspirait ce zèle fut en fait contaminé par une déplorable confusion politico-religieuse qu'on ne sut pas toujours éviter avec toute la prudence voulue. Cette nouvelle croisade, dont la bannière était le Cœur de Jésus, fut comme toutes les croisades une somme d'éléments trop disparates et parfois même absolument contradictoires. » (*Doc. catholique*, n° 1470, 1er mai 1966, col. 793; *Bolletino dell'archidiocesi di Bologna*, 1966, n° 1-2, p. 234 et s.)

2. SEVRIN, p. 318-319. — Les visiteurs de la cathédrale de Chartres peuvent encore voir, à droite en entrant, sous le clocher vieux, la Croix de la mission de 1827, si lourde qu'on dut en prendre une autre pour le parcours.

3. SEVRIN, p. 327-328. — Sur la procession de Besançon, à laquelle Proudhon assista comme élève du collège royal, ci-dessous, p. 113 et 114.

thèmes préférés sont la « guerre à la danse[1] » et aux mauvais livres. On signale même quelques autodafés spectaculaires[2]. Quand la mission a remporté un franc succès, ils reviennent après quelques semaines ou quelques mois pour s'assurer du respect des résolutions prises : « si les convertis persévéraient; si l'on avait fait ses pâques; si le dimanche était en honneur; si la danse et le cabaret n'avaient pas retrouvé leur clientèle; [...] enfin, point capital, si les associations de piété ou de charité restaient régulières et ferventes[3] ».

Une autre particularité, qui pesa d'un grand poids, est soulignée par tous les historiens, à quelque famille qu'ils appartiennent. Les grands noms du temps, les Rauzan, les Forbin-Janson, les Fayet, les Guyon, en général tous les missionnaires et les Jésuites sont « d'ardents royalistes en qui revivait la doctrine du *droit divin*[4] ». Pour eux, la Révolution a été, comme pour Maistre, un « châtiment »; la royauté est une institution voulue par Dieu; les rois sont ses représentants sur terre, tenant de lui seul leur pouvoir et n'en répondant qu'à lui. Dans leur esprit, il ne s'agit pas là d'une opinion, mais d'une vérité si incontestable qu'elle intéresse la conscience[5]. On s'explique que, sans outrepasser les limites de ce qu'ils estimaient être leur devoir, ils aient souvent mêlé à leur prédication des soucis que beaucoup, à

1. Sevrin consacre tout un chapitre à ce sujet (p. 272 à 288). Il signale par exemple qu'à Marignane le prédicateur parle avec beaucoup de véhémence et obtient un succès complet : « les jeunes filles, émues, bouleversées, s'embrassaient avec larmes, et toutes s'enrôlèrent dans la Congrégation, ce qui revenait à dire qu'elles ne danseraient plus » (p. 279). Les « promenades avec les jeunes gens » étaient également sévèrement interdites ». *(Ibid.)* — On retrouve la même attitude dans l'apostolat du curé d'Ars.

2. SEVRIN, p. 266 à 271. Dans ses *Souvenirs d'enfance*, RENAN note que chacun brûlait chez soi les mauvais livres (8e éd., Paris, 1883, p. 97).

3. SEVRIN, p. 341.

4. SEVRIN, p. 106. — Tous étaient « de fervents royalistes... désireux de voir se perpétuer la séculaire alliance entre la royauté française et la foi catholique. Aussi tous leurs efforts tendaient-ils à les fortifier l'une par l'autre » (p. 205). L'auteur, favorable à l'*Œuvre des missions*, consacre tout un chapitre à ce sujet : « Les missionnaires et le service du roi » (p. 103 à 112). Même point de vue chez de Roux, Thureau-Dangin, Burnichon, Bertier de Sauvigny, etc.

5. Cf. FÉRET, *Le Droit divin et la théologie*, Paris, Savaète, 1872. Déjà Corneille fait dire à Don Diègue, dans *le Cid :*

« Mais on doit ce respect au pouvoir absolu
De n'examiner rien quand un roi l'a voulu. »

A la mission du Mans, en 1826, le Père Guyon insiste fortement sur cette doctrine : « Dieu créa les Trônes et fit les Rois. Car, retenez-le bien, mes bien chers frères, c'est Dieu lui-même qui a investi les Monarques du pouvoir qui les distingue. Il proclame lui-même cette vérité : *per me Reges regnant...* » Après tant de sermons sur la monarchie de droit divin, observe Sœur Élisabeth Germain qui cite ce texte, « les catholiques pourront se faire un devoir de conscience de se plier fort mal à un changement de régime et à un ralliement ». (Ouvr. cité, p. 558, note 476.)

la même époque, jugeaient déplacés, en tout cas imprudents, et que tous, aujourd'hui, qualifieraient de « politiques ». Mais tel n'était pas l'avis de La Mennais, en 1820, lorsqu'il s'indignait des attaques dont étaient l'objet les missionnaires « véritables soldats de la royauté aussi bien que de l'autel [1] ».

Les missionnaires, écrivait la même année l'abbé Mérigot, dans *Le Défenseur*, « sont conduits par la volonté expresse de notre roi [...]. Ceux qui les désapprouvent sont donc opposés aux vœux du monarque très chrétien et de toute la France; ils sont les ennemis déclarés de la Patrie [2]... »

Cet état d'esprit les pousse à de fréquentes allusions politiques : ils attaquent les gens de la Révolution; ils font des sermons sur les « biens mal acquis » (entendons : les biens nationaux [3]); ils organisent des cérémonies de réparation, à la Croix sans doute, mais aussi à Louis XVI, à « l'auguste Marie-Antoinette », à « l'inimitable Élisabeth »; ils stigmatisent les « brigands de la Loire ». La plantation du calvaire a lieu à des endroits symboliques [4], et ils ne manquent pas, à cette occasion, de faire acclamer la dynastie [5].

Dans une France divisée, les chants eux-mêmes prenaient une résonance particulière. Tel le refrain bien connu :

« Vive la France!
Vive le Roi!
Toujours en France
Les Bourbons et la Foi! »

En fait, les résultats immédiats étaient bons, souvent excellents. Les relations du temps ne laissent aucun doute à ce sujet : 3.000 communions à Rennes, 6.000 à Avignon, 8.000 à Clermont, 10.000 à Marseille, etc. [6]. Comme les campagnes venaient à la ville, il est impossible

1. *Œuvres*, t. VIII, p. 173. Il changea d'opinion en 1829.
2. Cité par DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, p. 198.
3. Il s'agissait en fait d'un véritable cas de conscience, souvent présenté par les fidèles eux-mêmes.
4. POUTHAS, ouvr. cit., p. 215 et s.; — BURNICHON, t. I, p. 86, 91. — A Bordeaux, sur l'emplacement où s'élevait la guillotine; en Vendée, au lieu même où fut fusillé Charrette; etc.
5. SEVRIN, p. 325. — « On peut dire que, dans l'ensemble, les missionnaires de la Restauration, s'ils prêchèrent avant tout pour Dieu et pour les âmes, prêchèrent aussi pour le roi et pour la famille royale, pour le principe de la légitimité » (p. 106).
6. POUTHAS, p. 217 (dossiers cités des *Archives nationales*). — Cf. SEVRIN, p. 289 à 295. — Proudhon confirme lui-même l'importance de ces succès : ci-dessous, p. 115.

d'interpréter avec certitude ces chiffres, mais le P. Burnichon a cependant raison d'écrire que « les bulletins de ces campagnes apostoliques sont à cet égard d'une édifiante monotonie [1] ». Parfois, les missionnaires sont l'objet de manifestations enthousiastes : tel le célèbre Père Guyon qui part de Rennes à cheval, accompagné d'un immense cortège de population. A Avignon, les femmes suivent les missionnaires et coupent de petits bouts de leurs habits pour faire des reliques, etc. [2].

Faut-il pour autant parler d' « incroyables fruits de salut [3] » ? Dieu seul le sait. Il y a en tout cas la contrepartie et, de plus, ces fruits ne furent pas durables.

Ces succès s'apparentaient trop aux gloires de ce monde. Des populations entières, des garnisons entières, colonel en tête, « gagnaient » leur mission, note à ce propos le marquis de Roux : le respect humain aurait dû être *vaincu*, il était « retourné »; et, à force d'exalter le caractère collectif de l'acte religieux, on risquait à la limite d'oublier « la sincérité, qui reste la loi de la conscience [4] ». Lamartine n'est pas le seul à se plaindre du caractère équivoque de la présence, très officielle, de ces seigneurs dont « l'orthodoxie à la fois superbe et sceptique » *soutenait le parti de l'Église sans croire à Jésus-Christ* [5]. Dès 1817, les évêques se plaignent au Pape en termes amers de la résistance rencontrée par les « hommes apostoliques » et les « missionnaires ». Louis XVIII leur répond implicitement dans cette annotation qu'il appose en marge du mémoire :

> « On ne peut se dissimuler que le succès eût été beaucoup plus grand si les missionnaires n'avaient pas donné le sujet ou le prétexte de les accuser de mêler une opposition politique à la prédication de la parole de Dieu [6]. »

De fait, beaucoup de préfets signalent que « la mission réveille des haines de parti qui commençaient à s'apaiser [7] ».

1. Ouvr. cit., t. I, p. 90. — L'auteur avait en main les archives de la Compagnie.
2. POUTHAS, p. 217. — Sur le Père Guyon, BURNICHON, I, p. 210 et s.
3. BURNICHON, t. I, p. 90.
4. DE ROUX, ouvr. cit., p. 417. — Cf. DE MONTCHEUIL, *Pour un apostolat spirituel*, éd. de l'Orante, Paris, 1943.
5. Lettres à Virieu, 18 février 1827 et 1er avril 1828; citées par H. GUILLEMIN, *Lamartine, l'homme et l'œuvre*, p. 99. — Mêmes reproches chez Sainte-Beuve, Foisset, Lenormant, Stendhal, Lamennais deuxième formule, et évidemment Proudhon.
6. FÉRET, t. II, p. 209.
7. C'est le cas notamment des préfets de Toulouse, de Dijon, de Clermont, de Gre-

De tels témoignages expliquent la mauvaise humeur d'un Montlosier :

> « On m'a reproché d'avoir parlé des *athées faits par les prêtres*, s'écriait le fougueux gentilhomme, en 1826 : les Diderot et les d'Holbach n'ont jamais été d'aussi habiles apôtres d'athéisme que certains bons prêtres d'aujourd'hui ». Et il ajoutait : « Le peuple se donnerait plutôt au diable que de se donner au clergé [1]. »

On avait si bien marié le roi et la foi qu'un libéral en politique était presque nécessairement voltairien ou athée en religion, et que, pour atteindre le trône, on tirait sur l'autel : la lutte politique de ces quinze ans, haute en couleurs, se présente avant tout comme une guerre religieuse.

## III. L'opposition

En transposant la lutte sur le terrain religieux, plus exactement ecclésiastique, les libéraux, qui forment le noyau mais non la totalité de l'opposition, savaient bien ce qu'ils faisaient. Humainement parlant, l'Église en France avait failli sombrer dans les remous provoqués par la Révolution de 1789, et ni le Concordat de 1801, ni le lyrisme de Chateaubriand n'avaient réussi à la réimplanter solidement dans le cœur du peuple, moins encore dans l'esprit des élites intellectuelles du pays.

### A) LES PENSEURS DE L'OPPOSITION

En effet, mis à part les maîtres de la Contre-Révolution (Chateaubriand, Bonald, Maistre, La Mennais), les penseurs du temps se rangent *grosso modo* en deux groupes principaux : celui des Idéologues, avec Cabanis, Destutt de Tracy, Sieyès, auxquels il faut joindre des

noble... Cf. POUTHAS, ouvr. cit., p. 218 et 219. — L'auteur signale que certains curés, de leur côté, « voient avec peine que leur église devient une salle de spectacle » *(ibid.)*. — Cf. DE GUICHEN, *La France morale et religieuse au début de la Restauration*, p. 210 et s.

1. *Dénonciation aux Cours royales*, Paris, 1826, Préface, p. LXIV. — Dans son *Mémoire à consulter*, MONTLOSIER écrivait : « Telle est aujourd'hui la grande conception de nos hommes d'État : employer la religion comme moyen politique, et la politique comme moyen religieux; faire obéir au roi par l'ordre de Dieu, faire obéir à Dieu par l'ordre du roi; avec l'autorité du roi étendre l'autorité des prêtres, avec l'autorité des prêtres, étendre l'autorité du roi... » (3e éd., Paris, 1826, p. 155 et 156.)

hommes comme Broussais, Augustin Thierry, Sainte-Beuve, Stendhal et surtout Benjamin Constant[1]; celui des Éclectiques, avec notamment Victor Cousin, Guizot et Jouffroy. Or, en dépit de leurs nombreuses divergences, les positions concrètes des uns et des autres se rejoignent en matière religieuse : ils ne croient pas à la Révélation chrétienne; ils voient dans l'Église une puissance dépassée, hostile à la liberté et aux droits de l'homme; ils redoutent l'influence politique du clergé. Idéologues et éclectiques forment ainsi, tout naturellement, l'aile pensante de l'opposition libérale.

A l'opposé des « pointus » qui ne veulent retenir de la Charte que les éléments favorables à l'Ancien Régime et au pouvoir discrétionnaire du roi, les « libéraux » mettent évidemment l'accent sur les articles qui consacrent l'héritage de 1789. Ils se plaisent à présenter la Charte, qu'ils avaient pourtant assez mal accueillie, comme une réplique de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Lorsque les tribunaux vont dans le sens d'une jurisprudence libérale, ils pavoisent[2]. Au contraire, le moindre événement pouvant prêter au soupçon d'intolérance, même s'il s'explique parfaitement, fait l'objet de commentaires enflammés[3].

### B) LES DIVERSES FORMES DE L'OPPOSITION

Les meneurs de jeu ont d'ailleurs la partie belle. Ils s'appuient le plus souvent sur une opposition spontanée, qui témoigne du caractère impopulaire de la politique suivie. Pendant les Cent Jours, on l'a vu, Napoléon est surpris des sentiments d'hostilité envers le clergé qu'il rencontre un peu partout et sur lesquels il s'appuie. Or, on peut poser en principe que, tout au cours de ces seize ans, plus l'union du trône et de l'autel s'affirme, plus l'opposition spontanée d'une partie de la population se développe. Elle atteint son apogée sous Charles X, dans les six dernières années du règne, qu'elle emportera.

1. Maxime LEROY dans *La Pensée de Sainte-Beuve*, Gallimard, 1940, a un chapitre intéressant sur les Idéologues.
2. C'est notamment le cas pour l'interprétation des Ordonnances et de la loi de 1814 : ci-dessus, p. 58, note 3.
3. On peut citer comme exemples : l'histoire des trois carabiniers d'Amboise, arrêtés pour avoir gardé leur bonnet de police sur la tête au passage d'une procession; la condamnation à trois mois de prison et 300 francs d'amende d'un homme qui, dans un café, avait imité la cérémonie des Cendres (tribunal correctionnel d'Aix-en-Provence); la condamnation d'un jeune homme à 8 jours de prison, précédés d'un mois de détention préventive, pour avoir crié, alors qu'il était ivre, *A bas la calotte!*

En voici quelques manifestations :

Les chansons spirituelles et polissonnes de Béranger sont connues dans toute la France; dans le moindre village, on fredonne leurs refrains : bourgeois, ouvriers, paysans s'en amusent. Mêlant la politique et la religion à la gaudriole, les gloires militaires de Napoléon aux droits de la liberté, le chansonnier ridiculisait nobles, moines, jésuites, police, gouvernement... « Paillasse », « L'Habit de cour », « Le Marquis de Carabas », « Le Ventru », etc. faisaient rire aux dépens des émigrés; « Les Révérends Pères », « Hommes noirs, d'où sortez-vous ? nous sortons dessous terre... », s'en prenaient aux Jésuites; « Le Sacre de Charles le Simple » était une satire libérale à l'occasion du sacre de Charles X. Plus délicats, les pamphlets de Paul-Louis Courier étaient moins répandus et s'adressaient à une clientèle plus exigeante. Proudhon, qui reprochait à Béranger son manque de sens moral, les appréciait[1].

L'étalage dans les vitrines des marchands d'estampes, ou, aux devantures des librairies, de caricatures représentant des moines gras de bien-être ou desséchés par le fanatisme, des curés faisant commerce d'indulgences, des missionnaires allumant des bûchers, témoignent aussi, à leur façon, des sentiments de la population. Surtout, la diffusion et le succès extraordinaire des œuvres des philosophes du XVIII[e] siècle donnent à réfléchir.

En 1825, le *Mémorial catholique* publiait une curieuse statistique. Depuis 1814, « on avait mis en vente 1.598.000 exemplaires des œuvres de Voltaire, 480.000 exemplaires des œuvres de Rousseau, 81.000 exemplaires d'ouvrages isolés de l'un des deux, 207.900 exemplaires des autres écrivains du XVIII[e] siècle[2] ». De son côté, *L'Ami de la religion* du 4 juin 1825 établit, d'après les données d'un rapport adressé au ministre de l'Intérieur qu' « en sept ans », il y a eu « douze éditions de Voltaire, 13 de Rousseau, 3 de Diderot », etc. Voltaire surtout est le drapeau de l'opposition. On l'approprie « à l'esprit et aux loisirs de toutes les conditions » : il y a le « Voltaire de la grande propriété », le « Voltaire de la moyenne propriété », le « Voltaire des chaumières ». On réédite aussi le « Système de la nature » de d'Holbach, l' « Origine des cultes » de Dupuis, les « Ruines » de Volney..., sans parler des éditions de « Tartufe » à trois sous. « On a calculé, écrit le P. Burni-

1. *Troisième Cahier de lecture inédit* (1827-1832) de P.-J. PROUDHON.
2. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France*, Alcan, 1925, p. 31.

chon au sujet de toute cette littérature antireligieuse, que, dans l'espace d'une douzaine d'années, on jeta ainsi dans la circulation près de trois millions de volumes. Après cent ans, le marché de la librairie est encore alimenté, en ce qui concerne les œuvres complètes des philosophes du XVIII[e] siècle, par la production de cette époque [1]. »

L'interprétation de ce phénomène est aisée : par la lecture et la diffusion des œuvres des libres penseurs du siècle passé, on exhalait sa rancœur contre la « religion de l'État », que l'on ne pouvait sans danger attaquer de face. Réunies en faisceau et replacées dans leur contexte historique, ces données ne laissent aucun doute sur l'ampleur du mécontentement provoqué par la politique religieuse du régime. Ce mécontentement fut méthodiquement exploité, orchestré, et par là décuplé. Le parti « libéral » a ses propagandistes, ses sociétés secrètes [2], sa presse, ses manifestations, au même titre que le parti « ultra ». De part et d'autre, on emploie les mêmes procédés, souvent avec une égale mauvaise foi, plus soucieux de blesser l'adversaire que de servir la vérité.

Les libéraux usent de deux armes redoutables : ils possèdent une presse puissante; ils organisent de nombreuses contre-manifestations.

1) *La presse libérale*

La presse libérale périodique comprend quatre journaux principaux : le *Constitutionnel*, le *Courrier français*, le *Journal des Débats* et le *Globe*. Le *Constitutionnel*, avec un tirage de 16.200 exemplaires en moyenne, est de loin le plus lu des journaux de la Restauration. A cette époque en effet, le journal coûte cher et n'est accessible qu'à quelques privilégiés. Il n'y a pas de vente au numéro et le nombre total des abonnés, pour l'ensemble des journaux, ne dépasse pas 60.000 [3].

1. BURNICHON, t. I, p. 316.
2. Une des sociétés secrètes les mieux connues est celle du « carbonarisme », importée d'Italie vers 1821. Ses chefs français étaient Bazard, Flotard et Buchez. L'association se divisait en ventes et celles-ci en sections. La section, afin d'échapper au code pénal, ne comprenait que dix-neuf personnes. Tout charbonnier devait avoir chez lui un fusil et cinquante cartouches. Le mouvement échoua rapidement. La société « Aide-toi, le ciel t'aidera », prit sa succession. (LEVASSEUR, ouvr. cit., t. I, p. 672-673.) — Proudhon fait allusion à ces sociétés secrètes. (*Corr.*, I, p. 57, 58, 120, 130, 168, 169; II[e] Mémoire, p. 92.)
3. POUTHAS, cours cit., p. 70. — L'abonnement annuel au *Constitutionnel* coûte 80 francs. — Cf. Ch. LEDRÉ, *La presse à l'assaut de la Monarchie (1815-1848)*, Paris, Colin, 1960.

Pour échapper aux poursuites judiciaires, tous les journaux se disent respectueux des « croyances », ils prétendent même servir les « vrais intérêts de la religion [1] ». En fait, seul le *Globe* est, au sens exact du terme, « libéral »; toutes les autres feuilles font preuve d'un parti pris évident, surtout le *Constitutionnel*.

La lecture de ce quotidien est édifiante. Chaque numéro s'intéresse à la question religieuse avec un acharnement qui touche à la manie. Ici, on s'en prend aux « mômeries insupportables » et au « fanatisme » des missionnaires; là, aux « manœuvres souterraines » des congrégations [2]; ailleurs, on raille les nobles et les dévôts, ces « humbles et pieux privilégiés [qui] étalent leur morgue jusqu'au pied des autels [3] ». La politique scolaire est l'objet de critiques particulièrement vives :

> « L'université impériale était une vaste école militaire, lit-on dans le numéro du 3 mai 1825; l'université nouvelle semble un immense collège ecclésiastique destiné à recruter la milice des autels. La France qui eut longtemps l'aspect d'un camp s'est-elle changée en temple? L'épée est-elle remplacée par l'encensoir? Après tant de régimes divers, essayerons-nous de la théocratie? Voilà ce qu'il est permis de se demander. »

Puis après avoir souligné les pouvoirs très étendus du Grand Maître de l'Université, le journal ajoute :

> « La hiérarchie commence par un Évêque et se termine par les frères ignorantins... L'Université formera sous ces auspices des sujets qui porteront l'esprit dont on aura su les animer dans les emplois publics; et les anneaux politiques viendront ainsi se rattacher sans interruption à la chaîne sacerdotale [4]. »

### 2) *La « jésuitophobie »*

Un mot symbolique revient sans cesse dans les colonnes du *Constitutionnel* : « Jésuites ». Il n'est question que des Jésuites. Ardents royalistes, ils servent de cible à tous les coups dirigés contre la « reli-

1. *Constitutionnel*, 2 mai 1825.
2. *Ibid.*, 18 avril 1825.
3. *Ibid.*, 5 mai 1825.
4. *Ibid.*, 3 mai 1825.

gion de l'État » et, par ricochet, contre le trône. Tout ce qui déplaît à l'opposition, la guerre d'Espagne, la loi sur les sacrilèges, la loi sur le milliard des émigrés, la loi sur le droit d'aînesse, etc., est le fait des « disciples de Loyola ». Toutes les nominations, toutes les mesures jugées malheureuses émanent de Montrouge, le noviciat de la Compagnie. Tout le monde sait d'ailleurs que « les Jésuites sont les ennemis éternels du Trône, du peuple et de l'autel du vrai Dieu [1] ».

> « Ceux-là ne sont ni catholiques ni chrétiens, lit-on dans le numéro du 6 mai 1825, qui veulent commander sur la terre au nom du ciel, tromper les peuples pour les opprimer, disposer des trônes au mépris des lois constitutionnelles des États, et assassiner les rois quand ils ne peuvent être maîtres sous leurs noms. Tels furent les Jésuites, on ne peut le nier [2]. »

On pourrait multiplier indéfiniment les citations. Les collèges des Pères, évidemment, et notamment Saint-Acheul, ne sont pas oubliés : ce sont des « bagnes », des « prisons », autant de « foyers de conspiration tendant à ramener la France à la servitude et à la barbarie [3] ».

Le *Constitutionnel* se veut habile. Il se fait l'écho d'un bruit qui court : « On dit que... Il paraît que... »; il emploie la forme interrogative : « Est-il vrai que...? »; la forme hypothétique : « Il se pourrait que... » Mais il perd souvent toute mesure. Par exemple, lorsqu'il raconte sérieusement que les « disciples d'Ignace » font l'exercice à feu dans les caves de leur établissement de Montrouge pour s'apprendre à tirer sur le peuple; que Charles X serait affilié au tiers-ordre des Jésuites, qu'il dirait la messe en grand secret au château de Versailles, qu'un souterrain relierait Montrouge aux Tuileries [4]! Il est humiliant pour l'esprit humain que de telles balivernes aient alors trouvé créance.

Le *Constitutionnel* n'est d'ailleurs pas le seul à « manger du Jésuite ». Une enquête de 1827 révèle qu'en *un an*, plus de 150 volumes, petits et gros, ont été publiés contre « Loyola [5] ». Ils sont souvent

1. 8 mai 1825.
2. De bons esprits croyaient encore à l'assassinat de Henri IV par les Jésuites : telle la duchesse d'Angoulême. (BURNICHON, I, p. 138.)
3. *Constitutionnel* des 22 et 23 janvier 1826. — Le recteur de Saint-Acheul donne de nombreux exemples de ces « contes absurdes » : cf. BURNICHON, t. I, p. 320. — VIEIL-CASTEL, *Histoire de la Restauration*, t. XIV, p. 355 et s.
4. GARNIER, *Les Ordonnances du 16 juin 1828*, p. 15.
5. A. BELLEMARE, *Trois procès dans un*, Paris, 1827, p. 75. — Salaberry de son côté établit que, sur une liste de 80 brochures irréligieuses « les plus répandues », plus de 25 sont consacrées aux Jésuites. (*Souvenirs politiques*, t. II, p. 132.)

anonymes ou signés de noms fantaisistes. Voici quelques noms évocateurs : « Le Huron de Montrouge. » « Halte-là! ou La Terreur à Montrouge », la « Ronsiade » (Poème sur le P. Ronsin, directeur de la Congrégation); « Les Jésuites peints par eux-mêmes »; « Le Jésuitisme en action et mis à nu »; « Les Jésuites en goguette ou une Scène à Montrouge »; « Le Cri d'alarme de la France aux prises avec l'hydre jésuitique »; « Montrouge « peint » par lui-même ou les Trois Derniers Conseils de guerre tenus les 17, 18 et 26 juin 1828 par les Révérends Pères Jésuites de la Province de France ». Dans le même ordre d'idées, il faut signaler la production de Marcet, ancien scolastique. Les « révélations » du défroqué qui se disait témoin oculaire (il n'était pas prêtre) faisaient sensation. De 1826 à 1829, il publia « Les Jésuites modernes », « Mémoires d'un jeune Jésuite, ou Conjuration de Montrouge »; « Nouveau Mémoire à consulter du jeune Jésuite »; « Les Sept Bêtes de Montrouge, manuscrit trouvé dans le noviciat des Jésuites de Paris et commenté par M. Marcet », etc. Pendant ce temps, un ancien de Saint-Acheul, un certain Hyacinthe, décrivait longuement les « traitements barbares » que l'on infligeait aux élèves [1]. C'est également à cette époque que « reparaît pour la première fois sur la scène, précise le R. P. Burnichon, ce *factum* répugnant, les *Monita secreta*, traduit en français [2] ». Les éditions se succèdent sans relâche; on en compte huit dans la seule année 1826. Ces écrits, de tous formats, de tous genres, en vers ou en prose, occupent pour les seules années 1824-1828, une série interminable de colonnes dans le *Catalogue de l'Histoire de France*, à la Bibliothèque Nationale.

Montrouge était devenu l' « épouvantail de la France [3] »; la Congrégation, un spectre invariablement associé à l'image des missionnaires [4]; et les Jésuites (dont le nombre de prêtres était pourtant infé-

1. HYACINTHE, *Coup d'œil sur l'intérieur de Saint-Acheul ou De l'éducation que donnent les Jésuites modernes à la jeunesse française*, Paris, 1826. — Le Père Burnichon s'étend longuement sur la discipline en vigueur, qu'il qualifie de « sévère et minutieuse ». Les punitions étaient le *signum* (objet remis à un élève pris en faute; celui-ci le passait au premier camarade qu'il pouvait surprendre en faute, et ainsi de suite jusqu'au dernier qui payait pour tous), le *pensum*, la *férule*, la *salle de discipline*, le *carcan*, et enfin l'expulsion (20 à 30 élèves sont expulsés chaque année de Saint-Acheul). — Le Père Loriquet disait des punitions : « Les plus convenables sont celles qui humilient le plus » (p. 261 et s.). Proudhon, au courant par les élèves renvoyés, voit en tout cela un « système » contre lequel il s'insurge. (Ci-dessous, p. 104-105.)
2. BURNICHON, t. I, p. 324.
3. BURNICHON, p. 328.
4. Tous les historiens s'accordent à reconnaître que le lien était étroit entre la célèbre Société et les missions. L'œuvre des missions est d'ailleurs dirigée par un congréganiste

rieur à cent cinquante) se transformaient en une hydre à mille têtes, qui gouvernait le pays et le monde[1]!

Comme l'avouera Armand Carrel, on s'en prenait ainsi à « l'esprit de la dynastie régnante » : le mot de Jésuite était synonyme de « dévouement à la légitimité »; « on disait dans ce temps-là « Jésuite » pour « royaliste[2] ». Tous les Jésuites, commente le P. Burnichon, étaient de « fervents royalistes » qui jouissaient de « la sympathie ardente de l'élément religieux et conservateur[3] ».

D'où aussi les étranges phobies des « libéraux ».

### 3) *Montlosier*

En février 1826, ceux-ci allaient trouver une aide inespérée en la personne d'un gentilhomme gallican, violemment hostile au « parti prêtre », le comte de Montlosier. Son célèbre *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la*

de la première heure, Mgr de Forbin-Janson. — La Mennais ultramontain aimait à dire : « Le bien qu'ont fait les missions, les Congrégations le conservent. » (*Œuvres*, Premiers mélanges, Paris, 1819, p. 140.) — Les congrégations locales étaient souvent affiliées à l'Œuvre de la rue du Bac.
Sur « la » Congrégation, cf. Burnichon, t. I, p. 115 à 135; Pouthas, cours cité; Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation* (1801-1830), Paris, 1889 (ouvrage basé sur les archives mêmes de la Congrégation). — Recrutés dans la noblesse et le haut clergé (33 évêques, dont deux nonces), les membres de la célèbre Société sont tous de fervents légitimistes. *En tant que telle*, la Congrégation poursuivait un but strictement *religieux;* mais, dans l'esprit de la plupart de ses membres, la religion était inséparable d'un ordre politique déterminé, celui de Charles X. La principale cause des attaques dont la Congrégation est l'objet est cependant à chercher ailleurs : dans l'existence d'une association secrète, politique cette fois, celle des Chevaliers de la Foi avec laquelle on confondit longtemps l'œuvre du Père Ronsin. La confusion est venue de ce que les membres les plus influents de la Congrégation appartenaient aussi aux Chevaliers de la Foi, et réciproquement. C'est ce qu'a établi d'une manière rigoureuse le Père Bertier de Sauvigny, dans l'ouvrage consacré à son aïeul, fondateur des Chevaliers de la Foi : *Le Comte Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation*, Presses continentales, 1948, p. 572 (ouvrage décisif).
1. En 1825, en France, la Compagnie a 373 membres, dont 116 prêtres et 159 scolastiques. En 1828, 456 membres dont 134 prêtres. En 1830, 432 membres, dont 148 prêtres et 160 scolastiques. (Burnichon, t. I, p. 550.)
2. *Le National*, article du 17 octobre 1832; Armand Carrel est un « libéral », d'où l'intérêt de l'aveu. — Vieil-Castel écrit de son côté que « les noms de Jésuite et de Congréganiste étaient appliqués indistinctement à quiconque professait des sentiments religieux. » (*Histoire de la Restauration*, t. XIV, p. 355.)
3. Burnichon, t. I, p. 138. — Leur règle d'or, selon l'auteur, était *nil innovetur;* il en donne plusieurs exemples (p. 166 et s.). Leurs collèges, notamment, étaient « autant de foyers de loyalisme intense » (p. 297); on y fut « ardemment royaliste » (p. 289). La Restauration « leur apparaissait trop peut-être, ainsi qu'à la plupart des familles qui leur confiaient leurs fils, comme le rétablissement tel quel de l'Ancien Régime » (p. 297). L'auteur observe que dans ces familles, qui appartenaient surtout à l'ancienne noblesse, « les mots d'empire et de république rendaient alors un son purement séditieux » (p. 289).

*société et le trône* connut sept éditions successives en l'espace de quelques mois; il y eut même une huitième édition « à cinq sols » à l'usage du peuple. Montlosier y dénonçait quatre « calamités », à savoir : « la Congrégation, le jésuitisme, l'ultramontanisme, l'esprit d'envahissement des prêtres [1] ». L'affaire fit tant de bruit que Bonald entreprit une réfutation du « Mémoire », et que Mgr de Frayssinous, ministre des Affaires ecclésiastiques et Grand Maître de l'Université, crût devoir y répondre dans ses discours à la Chambre des 25 et 26 mai 1826.

Enivré par le succès, Montlosier publia en août 1826 un second volume, intitulé : *Dénonciation aux Cours royales relativement au Système signalé dans le Mémoire à consulter précédée de nouvelles observations sur ce système et sur les apologies qu'on en a récemment publiées.* Cette fois, l'auteur sommait la Justice d'intervenir en réprimant des menées contraires aux lois du Royaume, et notamment en se prononçant publiquement contre l'existence illégale de la Compagnie de Jésus. La Cour, saisie dans les formes, se vit contrainte de délibérer. Elle s'en tira en donnant raison à Montlosier pour le fond, mais en se déclarant incompétente quant à l'exécution pratique du jugement. Cet arrêt constituait en réalité une victoire éclatante de l'opposition et personne ne s'y trompa [2].

Dans la presse libérale, seul *le Globe* adopta une attitude loyale : « Réclamer, comme le font quelques journaux, écrivait-il dès le 21 juillet 1825, l'exécution des arrêts parlementaires contre les Jésuites, c'est ne pas comprendre la liberté, c'est se rendre coupable de jésuitisme. »

### 4) *Contre-manifestations libérales*

Les opposants ne se contentent pas d'aiguiser le bec de leurs plumes; aux cérémonies politico-religieuses du temps, ils répondent

1. MONTLOSIER, *Mémoire*, 3e édition, p. 313. — Sur ce personnage, voir J. BRUGERETTE, *Le Comte de Montlosier et son temps (1755-1838)*, Aurillac, 1931.
2. Juridiquement, la Compagnie tombait toujours sous le coup des arrêts du Parlement de 1762 et sous la loi du 18 août 1792, ainsi que sous le décret du 3 messidor, an XII, qui s'opposaient au rétablissement de la Compagnie « sous quelque dénomination qu'elle puisse se présenter », arrêts fondés « sur l'incompatibilité reconnue entre les principes professés par ladite Compagnie et l'indépendance de tout gouvernement » *(sic)*. La Compagnie n'avait toujours pas d'existence légale. D'où la force juridique de la *Dénonciation*. (Cf. BURNICHON, t. I, p. 375 et s.)

en organisant des contre-manifestations. Par là, ils atteignent l'*ensemble des Français*, y compris ceux qui ne savaient pas ou ne pouvaient pas lire leurs feuilles. Ainsi, ils ne se contentent pas de parler des « mascarades du XIII[e] siècle », remises en honneur par les procédés des missionnaires, d'accuser les prédicateurs de déployer « l'étendard du fanatisme », de demander qu'on interdise « le feu et l'eau aux missionnaires, parce qu'il était évident que la France n'en voulait pas [1] »; ils passent hardiment à la contre-attaque, à l'action directe. A cet égard, leur arme la plus meurtrière, c'est la pièce de Molière : le *Tartufe*. Entre 1820 et 1826, *Tartufe* fut promené d'un bout à l'autre de la France : il suivait les missionnaires. C'était « la réplique du théâtre à la chaire [2] ». La police essaya parfois d'intervenir, mais presque toujours l'agitation populaire fut telle qu'il fallut s'incliner.

D'autre part, en plusieurs endroits, « fidèles et missionnaires sont injuriés, sifflés, parfois maltraités [3] ». De véritables coups de main s'organisent : par exemple à Brest, en 1819; à Rouen, en 1826; à Limoges, en 1828. Ici ou là, la cabale dégénère en émeute violente et la troupe doit intervenir [4]. A Rouen, « cris, pétards, boules fulminantes dispersent les fidèles; des chaises brisées sont jetées aux cris de « A bas les Jésuites! A bas les missionnaires! » A Paris, des jeunes gens armés font irruption à Saint-Jacques-du-Haut-Pas, pendant une prédication, et jettent l'effroi. A Saint-Étienne-du-Mont, une boite à poudre et une vessie remplie de gaz méphitique éclatent. A Notre-Dame-des-Victoires, des cris grossiers interrompent les prédicateurs; ils redoublent au moment de la bénédiction du Saint-Sacrement [5].

On comprend, dans ces conditions, les réactions provoquées par l'annonce du Jubilé, en 1825, dans le parti libéral. Voici le récit d'un témoin oculaire :

> « Un Jubilé eut lieu en 1825. Tombant au milieu d'un monde qui se pâmait aux refrains de Bérenger, l'annonce du Jubilé dût produire l'effet d'une goutte de liquide sur un feu brûlant. Alors éclatèrent dans la presse dite libérale les quolibets et les imprécations : « Hommes

1. THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral*, p. 365 à 368. — Tous ces textes sont des citations du *Constitutionnel*.
2. BURNICHON, t. I, p. 317.
3. THUREAU-DANGIN, ouvr. cit., p. 366. — Sevrin observe que les missionnaires partaient parfois la nuit, escortés d'hommes sûrs (p. 335).
4. POUTHAS, ouvr. cit., p. 218, d'après les dossiers des *Archives nationales*.
5. THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral*, p. 368.

noirs, d'où sortez-vous ? » Tous les soirs, dans les Églises, des désordres prémédités troublaient les prédications des missionnaires. J'ai été témoin de la terreur d'un auditoire composé en majorité de femmes, aux Petits Pères [1]. Pendant le sermon, des malveillants avaient lancé des pétards et des petites boules fulminantes. Ainsi les faux apôtres de la Liberté montraient leur tendresse pour elle [2]. »

Terminons par ces lignes caractéristiques de Thureau-Dangin :

« Rencontriez-vous sur votre chemin quelques rassemblements tumultueux, rencontriez-vous quelque agitation populaire, c'est qu'il s'agissait de faire tapage à une mission; ou d'introduire de vive force dans une église le cadavre d'un acteur mort sans confession. Finissiez-vous votre journée au théâtre, le parterre y exigeait à grand bruit le *Tartufe*, et saluait de ses bravos passionnés tous les traits de Molière contre les faux dévôts. « A bas les Jésuites! » Ce cri lancé de la tribune, répété par la presse, commenté dans de gros volumes, fredonné par la chanson, hurlé par l'émeute, renvoyé d'écho en écho aux autres coins de la France, éclatait chaque jour plus retentissant et plus formidable [3]. »

### c) TRIOMPHE DE L'OPPOSITION

Devant la violence des campagnes antireligieuses, il était normal que le gouvernement cherchât à réagir. Il le fit, souvent avec maladresse.

En 1825, le ministère Villèle engage des poursuites contre le *Constitutionnel* et le *Courrier français*, les deux feuilles les plus « jésuitophobes ». Conformément à la loi du 17 mai 1822, ils sont accusés de « délit de tendance ». Dans son réquisitoire, le Procureur général taxait ces deux journaux « d'hypocrisie », et leur reprochait de professer « une vénération apparente pour la religion de Jésus Christ », alors qu'ils s'efforçaient de la saper dans ses fondements. L'accusation était certes justifiée; mais M. Dupin, avocat du *Constitutionnel*, n'eut pas de peine à prouver le droit de tout citoyen de discuter l'établissement de Congrégations « interdites par la loi ». Les 3 et 5 décembre,

1. Il s'agit de Notre-Dame-des-Victoires.
2. Cité par GARNIER, *Frayssinous*, Paris, 1925, p. 346.
3. *Le Parti libéral*, p. 320.

les deux journaux étaient successivement acquittés : première et éclatante victoire du parti libéral.

En août 1826, l'affaire Montlosier est également interprétée comme un succès de l'opposition [1]. Frayssinous est plus heureux dans le procès qu'il intente à La Mennais. Celui-ci, à l'inverse de Montlosier, venait de s'en prendre, en termes d'une extrême virulence aux « libertés gallicanes ». Dans *De la religion considérée dans ses rapports avec le pouvoir civil*, il allait jusqu'à préconiser une dépendance effective du gouvernement civil par rapport au Pape. L'épiscopat répondit par une *Déclaration* de tonalité gallicane, et La Mennais fut condamné à 30 francs d'amende pour « provocation à la désobéissance à la Déclaration de 1682 [2] ».

En 1827, les royalistes résolurent de frapper un coup décisif. Leur porte-parole, M. Peyronnet, déposa un projet connu sous le nom fâcheux de « loi de justice et d'amour » qui grevait d'un impôt extraordinairement élevé tout écrit de cinq feuilles et au-dessous (40 pages in-8, 60 pages in-12). « La presse, s'écriait à ce propos Salaberry à la tribune de la Chambre, est l'arme chérie du protestantisme, de l'illégitimité, de la souveraineté du peuple. Redoutons, messieurs, les fléaux de l'imprimerie, seule plaie dont Moïse oublia de frapper l'Égypte [3] » *(sic)*. Ce fut un beau *tolle*. C'est alors que Casimir Périer déposa cet amendement ironique : « L'imprimerie est supprimée en France et transportée en Belgique [4]. » « Des livres, des bibliothèques ont passé dans les esprits, commente de son côté Royer-Collard; c'est de là qu'il faut les chasser. Avez-vous pour cela un projet de loi [5] ? »

Le 17 avril 1827, le projet de loi était retiré. Paris illumina.

Le 16 juin 1828, Charles X est contraint de « lâcher » les Jésuites et de signer deux Ordonnances qui soumettent leurs huit collèges au régime de l'Université et précisent que nul ne peut enseigner s'il n'a

1. Ci-dessus, p. 83 et 84.
2. FÉRET, t. II, p. 342 et s. — Berryer, l'avocat de La Mennais, soutenait avec raison que la Déclaration de 1682 avait cessé d'être loi d'État, la Révolution ayant fait table rase de l'ancienne législation.
Quelques évêques refusèrent de signer la Déclaration de l'Épiscopat, œuvre de Frayssinous et du cardinal de la Fare. Frayssinous était ouvertement gallican. Il venait de faire rééditer son ouvrage *Les Vrais Principes de l'Église gallicane*, dans lequel il adhère sans réserve aux quatre principes de la Déclaration de 1682.
3. *Moniteur*, séance du 14 février 1827. — Ces débats sont longuement rapportés dans VAULABELLE, ouvr. cit., t. VII, p. 266 à 294.
4. VAULABELLE, t. VII, p. 268.
5. *Ibid.*, p. 281.

pas préalablement affirmé par écrit qu'il n'appartenait « à aucune congrégation religieuse non légalement établie en France[1] ». Celui que l'opposition appelait « le roi des Jésuites » désavouait ainsi, la mort dans l'âme, ses plus fidèles serviteurs.

Cependant les royalistes continuent à faire preuve d'une aveugle assurance. Poussé par Polignac, Charles X dissout la Chambre des Députés le 16 mai 1830. Malgré la prise d'Alger (5 juillet), qui est populaire, malgré les *Te Deum* et les illuminations qui la célèbrent (10-11 juillet), les élections du 19 juillet envoient à la nouvelle Chambre 270 opposants au lieu de 221 : à Paris, les huit candidats hostiles au gouvernement sont élus à la quasi-unanimité des voix. Devant ce résultat, Charles X se raidit. Encouragé par le « mysticisme » doucement obstiné et naïvement téméraire de Polignac[2], qui se croyait guidé par la Vierge, soutenu jusqu'au dernier jour par les plus hauts dignitaires ecclésiastiques[3], il signe le 25 juillet quatre Ordonnances portant : 1) suppression de la liberté de la presse ; – 2) dissolution de la Chambre ; –3) modification de la loi électorale[4] ; – 4) fixation de nouvelles élections.

Le 26 juillet, les Ordonnances paraissent au *Moniteur*. Dès le lendemain, entraîné par l'opposition, le peuple de Paris se soulève

1. GARNIER, *Les Ordonnances du 16 juin 1828*, Paris, 1929, p. 75 (ouvrage fondamental sur ce sujet). — BURNICHON, t. I, p. 390 à 404. — Malgré la très ferme résistance de l'Épiscopat aux Ordonnances, les Jésuites durent fermer leurs collèges.

2. THUREAU-DANGIN, *Royalistes et Républicains*, p. 175, 373, 374. — Polignac est un congréganiste de la première heure.

3. A l'occasion des élections du 19 juillet, l'évêque d'Avignon avait souhaité « une, nouvelle Chambre, dont les sentiments soient en harmonie avec ceux d'un Prince qui sous tous les rapports, mérite notre confiance » ; l'évêque de Nevers exhortait les électeurs « à ne pas trahir l'espérance du Prince et de la Patrie ». Textes similaires sous, la plume des évêques de Limoges, d'Albi, de Strasbourg, etc. Dans une adresse au Roi Mgr de Quélen, le jour du *Te Deum* célébrant la prise d'Alger (11 juillet) s'était écrié : « La main du Tout-Puissant est sur vous, Sire... Votre confiance dans le divin secours de la Vierge Marie, Mère de Dieu, ne sera pas vaine. Puisse Votre Majesté en recevoir bientôt une autre récompense ! Puisse-t-elle bientôt venir remercier pour d'autres merveilles non moins douces et non moins éclatantes ! » (Il s'agissait, selon toute vraisemblance, d'une simple allusion aux élections du 19 juillet, mais, comme on parlait déjà de l'éventualité d'un coup d'État, on interpréta les paroles de l'archevêque en ce sens : cf. VAULABELLE, t. VIII, p. 148, 149.)
Le *Correspondant*, organe catholique, regrettait ces manifestations qu'il comparait à « des espèces de circulaires électorales » (25 juin 1830). Quant à La Mennais, il écrivait dans le même périodique : « Nos évêques incorrigibles se jettent dans la mêlée, leurs ridicules mandements à la main ; ils semblent avoir juré d'ensevelir, sous le trône chancelant de la tyrannie qui les écrase, les derniers restes du christianisme en France. » (*Correspondant*, 16 juin 1830.)

4. Il n'y aurait plus eu que 25.000 électeurs, grands propriétaires terriens, au lieu de 100.000.

aux cris de « Vive la Charte! — A bas le parti prêtre! — Mort aux Prêtres! — Sus aux Jésuites! » Ce sont les « Trois Glorieuses », l'avènement de la bourgeoisie libérale, et le « déluge d'impiété » de la révolution de juillet 1830 [1].

En même temps que le peuple s'emparait des Tuileries, l'archevêché était dévasté, les sacristies de Notre-Dame profanées, la maison des missionnaires (rue d'Enfer), celle des Jésuites, à Montrouge, saccagées, le Calvaire du mont Valérien détruit. Il fallait fermer toutes les églises; à peine osait-on les ouvrir pour le temps des offices, le dimanche 1er août. A Besançon (patrie de Proudhon), à Reims, Nancy, Châlons, Chartres, Orléans, Bourges, Nevers, Niort, Narbonne, Toulouse..., on assistait à des scènes analogues. Les processions étaient poursuivies à coups de pierre, les croix de Mission culbutées et traînées dans la boue [2]. En plus d'un endroit, les prêtres se voyaient placés comme des criminels sous la surveillance de la gendarmerie.

Mgr de Quélen était obligé de se cacher (il ne reparaîtra en public qu'en 1832, au moment du choléra de Paris). Le cardinal de Latil se réfugie en Angleterre; Mgr de Forbin-Janson, ancien directeur de l'Œuvre des Missions, part en Amérique; le duc de Rohan-Chabot, cardinal-archevêque de Besançon, quitte son siège, etc.

Dans certains milieux, « libéraux » et donc bourgeois beaucoup plus que populaires, la rancœur ou même la haine envers le clergé se manifeste en toute occasion. Le P. Burnichon, qui a peut-être ici tendance à noircir quelque peu le tableau, va jusqu'à écrire : « Pendant trois ans, les prêtres durent s'abstenir de paraître au-dehors avec le costume ecclésiastique; à Paris du moins et dans nombre d'autres villes la vue d'une soutane eût provoqué des désordres et peut-être des malheurs [3]. »

1. L'expression, souvent reprise, vient de Lamennais, dans l'*Avenir*, octobre 1830. La plupart des faits que nous allons citer sont relevés par THUREAU-DANGIN, dans sa volumineuse *Histoire de la Monarchie de Juillet*. (Plon, 1888, 2e éd., t. I, chap. Ier.)
2. « Les croix de mission... furent abattues parce qu'elles portaient aux extrémités des fleurs de lis, et que les missionnaires avaient mêlé souvent à leurs prédications des objets de pure politique. » (LAMENNAIS, *Affaires de Rome*, *Œuvres*, t. XII, éd. de 1836-1837), Paris, Daubrée et Cailleux, p. 51.) — Il s'agit du document adressé au Pape par les rédacteurs de l'*Avenir* et présenté à Pie IX par l'intermédiaire du cardinal Pacca. Le Mémoire a été rédigé presque en entier par Lacordaire. (LAMENNAIS, *Œuvres*, t. XII, p. 35.)
3. BURNICHON, t. I, p. 514. — L'auteur n'exagère-t-il pas ? Deux choses paraissent certaines : 1) le Père Burnichon est un légitimiste ardent et il ne s'en cache pas. Il a donc spontanément tendance à assombrir encore le récit qu'il fait des « horreurs » des libéraux, responsables du départ du Roi. N'est-ce pas le cas ici, notamment lorsqu'il

La Presse était à l'avenant : des brochures pullulaient dont les titres suffiraient à faire apprécier l'ignominie : par exemple « Histoire scandaleuse, politique, anecdotique et bigote du clergé de France »; « Infamies des prêtres dévoilées »; « La chemise de femme et correspondance galante trouvée dans l'oratoire de l'archevêque de Paris, par un séminariste qui a jeté le froc aux orties »; « L'archevêque de Paris accusé d'assassinat sur la personne de Sœur Véronique »; « La

parle de « trois » ans ? — 2) Cependant, le Père Burnichon travaille sur des pièces, de première main et l'authenticité des documents qu'il produit — et sur lesquels s'appuient ses propres commentaires, plus discutables — n'a été récusée, à ma connaissance, par aucun historien sérieux.

A propos du port de la soutane, Isambert, sans citer Burnichon, écrit : « Les prêtres, dit-on, n'osaient plus pendant les deux ans qui suivirent les journées de Juillet, sortir en soutane. Or, cette question des prêtres ne pouvant sortir en soutane est typique de celles où la légende intervient dans une histoire même récente. TAINE, dans ses *Origines de la France contemporaine* (III, 2, p. 149) écrit : « Pendant les deux années qui ont « suivi 1830, un prêtre en soutane n'osait sortir en public. » Il cite à ce propos (et en termes inexacts) Th. W. ALLIES et son *Journal d'un voyage en France* où l'auteur rapporte les paroles qu'aurait prononcées en 1848 un certain abbé Petétot. Pourtant, une source précise, exempte d'indulgence, existe sur ces événements des années 30, c'est l'*Ami de la Religion*, qui se propose de relever tous les faits de persécution ou de mauvais traitements exercés contre les prêtres (vol. 65, n° 1672, p. 99). On y trouve qu'effectivement, après les journées de Juillet, les ecclésiastiques « ont changé de costume » et pris l'habit laïc (n° 1666, p. 5). La chose est indiquée comme mesure de prudence, après les mauvais traitements subis par certains d'entre eux. Dès novembre 1830, un rédacteur écrit : « A Paris, les prêtres ne peuvent paraître dans certains quartiers, avec « leur costume ecclésiastique, sans être exposés à des insultes, ou même à de mauvais « traitements » (n° 1710, p. 86), ce qui est admettre implicitement que, dans les autres, ils circulent en soutane. » (ISAMBERT, *Christianisme et Classe ouvrière*, Casterman, 1961, p. 163, 164.)

On notera qu'il n'y a pas de contradiction absolue entre ces différents récits, mais seulement des nuances appréciables. La « légende » n'intervient donc, en l'occurrence, que pour la *généralisation* d'un fait, par ailleurs solidement établi. Isambert poursuit : « De la collection des faits rassemblés par l'*Ami de la Religion*, trois séries émergent. D'une part, en divers endroits, les presbytères et les couvents sont pillés, les prêtres et religieux sont souvent malmenés et l'on parle d'armes cachées. D'autre part, certaines mesures sont officiellement prises comme la retransformation de l'Église Sainte-Geneviève en « Panthéon ». Enfin, des croix sont renversées dans diverses régions de la France, à l'exception toutefois de l'Ouest et du Midi » (p. 165). Il ajoute que « les croix dont il s'agit étaient presque toutes des croix de mission, c'est-à-dire de ces croix qui, tout au long de la Restauration, avaient été plantées à l'issue de cérémonies expiatoires des « crimes » de la Révolution française » et il cite à ce propos le témoignage des rédacteurs de l'*Avenir*. (Ci-dessus, p. 89, note 2.)

L'auteur ne conteste donc pas les innombrables témoignages que nous possédons sur le « déluge d'impiété » de 1830 (l'enquête de l'*Ami de la Religion* est encore trop proche de l'événement pour pouvoir tous les connaître). Mais il a raison de s'interroger sur leur *signification* exacte et de se demander, notamment, « à quel point ces manifestations furent véritablement *populaires* et, plus précisément, quelle part y eurent les *ouvriers* » (p. 165), ou encore si ces manifestations n'étaient pas plus *anticléricales* qu'*antichrétiennes* (p. 167). De même, il est certain que « bien des villes de province présentent une physionomie différente » de celle de Paris (p. 165). Enfin il est évident que la révolution de 1830 est une révolution beaucoup plus « bourgeoise » que populaire.

religion dévoilée, la France sauvée, les prêtres tombés »; « Infamies des prêtres ou correspondance des évêques sur les événements de Juillet », etc. *L'Ami du peuple* affirmait que le clergé préméditait une immense Saint-Barthélemy : « Des milliers de poignards empoisonnés ont été trouvés dans les mains des Frères ignorantins, dans les séminaires, et jusque dans le palais de notre premier prélat [1]. »

Quant aux caricatures, « plusieurs sont tellement ignobles qu'on ne peut les décrire [2] ».

Au théâtre, à la Gaîté, on joue « Le Jésuite »; au Vaudeville « Le Congréganiste »; ailleurs, « La papesse Jeanne »; « Le Dominicain », etc. « Chaque théâtre a dû ajouter à son magasin de costumes et d'accessoires un assortiment complet de robes de cardinaux, de rochets, de soutanes, de surplis, de frocs, de croix, de bannières d'églises [3]. »

Les Jésuites, on s'en doute, sont l'objet d'une attention très particulière : leurs résidences et leurs anciens collèges sont saccagés; des campagnes d'une violence inouïe sont déclenchées contre eux : « Les rues sont tapissées d'affiches incendiaires contre les Jésuites, écrit le P. Druilhat, provincial de Paris, au Père Général; ce sont eux qui ont dirigé les fatales journées, mitraillé le bon peuple; ce sont eux qui soulèvent maintenant les ouvriers, incendient dans les campagnes, etc. [4]... » « Les rôles d'intrigants, de fourbes, de malfaiteurs, dans les comédies ou mélodrames sont toujours représentés par des Jésuites. Aussi le plus grand outrage qu'on puisse faire à quelqu'un, c'est de l'appeler Jésuite », note un diplomate étranger [5]. Le P. Guyon, cette voix puissante de missionnaire dont « tous les échos du pays avaient retenti depuis quinze ans », le P. Guyon « n'aurait pu prêcher en France sans se faire lapider; d'ailleurs pas un évêque, ni un curé n'eût osé l'appeler dans son église [6] ». « L'inconnu contre lequel un gamin jetait le cri terrible; « Au Jésuite! » risquait fort d'être saisi et jeté à l'eau [7]. » Le P. Provincial ne forçait donc pas la vérité lorsqu'il écrivait au Père Général, le 17 octobre 1830 :

1. THUREAU-DANGIN, *Histoire de la Monarchie de Juillet*, t. I, p. 249.
2. THUREAU-DANGIN, *Histoire*, t. I, p. 249.
3. THUREAU-DANGIN, *Histoire*, t. I, p. 251.
4. BURNICHON, p. 516.
5. BURNICHON, p. 515.
6. BURNICHON, t. II, p. 87.
7. THUREAU-DANGIN, p. 248.

« Si vous saviez, mon Très Révérend Père, combien on est parvenu à nous rendre l'horreur et l'exécration du peuple!... Qui dit Jésuite en France, à Paris du moins, dit bête sauvage à laquelle il faut courir sus. Les autres prêtres eux-mêmes à Paris participent à notre disgrâce; ils n'oseraient se montrer dans les rues en soutane. Au fatal mot de Jésuite, ils seraient ou jetés à la Seine ou assommés [1]. »

« Il y a quelques mois, on mettait partout le prêtre, écrivait Salvandy; aujourd'hui, on ne met Dieu nulle part. » « Jamais on n'avait vu une nation aussi officiellement irréligieuse », pensait Montalembert. Rappelant ses souvenirs, Louis Veuillot dira : « Je lisais et je croyais très volontiers que le christianisme était mort; rien autour de moi ne me disait qu'il vécût. » Henri Heine confiait à une gazette d'Outre-Rhin : « La vieille religion est radicalement morte; elle est déjà tombée en dissolution; *la majorité des Français* ne veut plus entendre parler de ce cadavre, et se tient le mouchoir devant le nez, quand il est question de l'Église. » Quant à M. Dubois, inspecteur général de l'Université, lors d'une visite officielle au collège de Rennes, après avoir rendu un hommage « plein d'une bienveillance hautaine et dédaigneuse » à la religion chrétienne, il ajoutait : « Messieurs, nous marchons vers une grande époque, et peut-être assisterons-nous aux funérailles d'un grand culte [2]. »

Concluons par cette remarque du P. Lecanuet : « Aux journées de Juillet, l'Église paraît vaincue au même titre que la vieille royauté [3]. »

1. Burnichon, p. 516.
2. Thureau-Dangin, p. 255 et 256. — Jules Janin, dans son *Livre des cent un*, exprime la même opinion : « Cette religion était bien malade; la révolution de Juillet l'a tuée tout à fait. »
3. Lecanuet, *Montalembert*, t. I, « Sa jeunesse », de Gigord, 1920, p. 127. — On notera que la plupart des témoins cités confondent un peu vite *Église* et *religion*, *anticléricalisme* (le mot n'était pas encore en usage) et *antichristianisme*. D'autre part, pour réel qu'il soit, le « déluge d'impiété » de Juillet 1830 ne doit pas nous faire oublier les résultats obtenus par l'Église au cours de cette période. (Ci-dessus, p. 54.)

CHAPITRE TROISIÈME

# P.-J. Proudhon et la Restauration

C'est dans ce contexte violemment contrasté qu'il faut replacer l'existence du jeune Pierre-Joseph Proudhon si l'on veut comprendre son attitude par rapport à l'Église, s'expliquer ses jugements sur la religion, éclairer son « énigme » religieuse.

Toutefois, une objection se présente aussitôt à l'esprit. En 1814, Proudhon a cinq ans. En 1820, à onze ans, il entre au collège de Besançon d'où il ne sort qu'en 1827, à l'âge de dix-huit ans et demi. Or, jusqu'en 1820, sa vie s'écoule dans les champs ou au foyer familial, loin des bruits de la ville; et de 1820 à 1827, comme collégien, il se trouve dans un milieu apparemment assez fermé, où l'on s'intéresse sans doute plus à Cicéron ou à Virgile qu'aux affrontements des royalistes « purs » et des libéraux. D'ailleurs, nous sommes à Besançon, non à Paris, et les puissants moyens d'information et de communication qui pénètrent aujourd'hui les régions les plus reculées n'existent pas encore. Dans ces conditions, exception faite pour les trois dernières années du règne de Charles X pendant lesquelles le jeune homme apprend son métier d'imprimeur, est-il raisonnable d'accorder une telle importance à l'ensemble de cette période pour l'orientation de sa vie ? N'est-ce pas une gageure ?

Demandons à Proudhon lui-même ce qu'il en pense.

## I. Un foyer « républicain »

En ce qui concerne sa vie familiale, dans ses souvenirs d'enfance, deux personnages émergent : sa mère, Catherine Simonin, à qui il dit devoir « presque tout » et même « tout [1] », et son grand-père maternel, surnommé Tournési, qu'il n'a pas connu personnellemnt, mais dont sa mère ne cessait de lui raconter les exploits. Or, ne l'oublions pas,

1. *Carnets*, t. II, p. 339 et 340, 17 décembre 1847. — *Corr.*, IV, p. 60, 11 mai 1851.

sa mère aimait à lui répéter que, jeune encore, elle s'était fait « remarquer pour ses vertus et ses idées républicaines [1] »; que Tournési, son père bien-aimé, était « célèbre dans son village par son audace à résister aux prétentions des seigneurs »; et que, « essentiellement moral », son seul « défaut » était de « taper sur le garde », agent des seigneurs, quand il avait le droit pour lui, et de « se moquer du chapelain [2] ». C'est du moins ce que retiendra Proudhon des confidences maternelles, après les avoir remâchées dans son esprit, et peut-être embellies. Tournési, reprenait Catherine Simonin, était un vrai républicain. Il mourut dans l'hiver de 1789, d'une chute qu'il fit sur « l'affreux verglas » de ce fameux hiver. Comment ? En allant de maison en maison, « chantant des complaintes révolutionnaires dans lesquelles, suivant le style du temps, les institutions féodales étaient représentées comme une punition du ciel, et la misère qui accablait le peuple comme leur conséquence :

« Chrétiens, contemplons les fléaux
Dont Dieu punit nos crimes! »

« Ma mère, ajoute Proudhon, nous les chantait encore : j'ai oublié la suite [3]. »

Nous savons aussi que Catherine Simonin était la fille de prédilection de Tournési, qu'elle le lui rendait bien, et qu'elle pleura ce père deux longues années : « Montrez-moi un pape, un empereur, commente Proudhon, qui ait excité autant de regrets [4]. » Enfin, une des grandes joies de Catherine Simonin était de constater que Pierre-Joseph, son aîné, ressemblait au père Tournési « par le front, les yeux, le franc rire et la large poitrine ». « Elle ne cessait, conclut Proudhon, de me raconter sa vie de famille, ses discours, son air résolu. Pour moi, je le mets au niveau des hommes de Plutarque [5]. »

Arrêtons-nous un instant... A quelle époque Catherine Simonin éprouve-t-elle le besoin de parler de *vertus et d'idées républicaines*, d'exalter l'héroïsme *républicain* de Tournési, de narrer ses démêlés avec les agents des seigneurs et avec son curé, de fredonner les « com-

1. *Carnets*, t. I, p. 3.
2. *De la Justice*, II, p. 247 à 252. — *Carnets*, t. I, p. 3. Ci-dessus, p. 22.
3. *De la Justice*, t. II, p. 252.
4. *De la Justice*, t. II, p. 252.
5. *Ibid.*

plaintes révolutionnaires » de 1789 ? Dans les années de la « très catholique Restauration »; en un temps où les plus enragés des ultras, dans des manifestes fastueusement provocateurs, exigeaient le retour aux « institutions d'antan », et où M. de la Bourdonnaye, à propos de la discussion sur l'indemnité d'un milliard que l'on allait accorder aux émigrés, observait en 1825 qu'il ne serait satisfait que « si toutes les classes de la société étaient remises dans l'état où elles étaient avant la Révolution[1] »; à une époque où les termes mêmes de « république » et de « républicain » étaient considérés comme séditieux... Dans ce climat, l'insistance de Catherine Simonin prend un singulier relief : chez les Proudhon, on était sûrement plus libéral qu'ultra, plus favorable à l'héritage de 1789 qu'au « blanc éclarlate[2] » des « pointus » et, tout en demeurant religieux (la chose mérite d'être soulignée), on n'avait pas besoin de longues réflexions pour se ranger spontanément dans l'opposition : du côté de Tournési, contre les seigneurs et leurs alliés. Allons plus loin : cela sent les représailles. Tout se passe comme si, pour Catherine Simonin, ces hauts faits, ces chansons, remplaçaient la lecture du *Constitutionnel!* On devine sa joie en retrouvant chez son aîné le tempérament fier et vigoureux de ce père tant pleuré. Quel sourire complice elle dut esquisser lorsque Pierre-Joseph lui confia un jour que, gourmandé par son confesseur, le bon curé Sirebon, pour avoir mangé en temps de maigre des pommes de terre cuites avec de la graisse de cochon (il n'y avait pas autre chose à la maison), il avait vertement répliqué : « Mon Père, mon pâque ne vaut pas votre vendredi saint[3]! » Tournési n'eût pas fait mieux, se dit sans doute la robuste paysanne. Et cette constatation dut être bien douce à son cœur.

## II. « L'externe gratuit » du collège royal de Besançon

A partir de onze ans, l'enfant connaît un autre milieu : celui du collège royal de Besançon, ci-devant lycée impérial. Il y entre en 1820, après Pâques, en huitième, sur la présentation du curé Sirebon[4].

1. THUREAU-DANGIN, *Royalistes et Républicains*, p. 297. — De la Bourdonnaye fut ministre de l'Intérieur sous Polignac, puis ministre d'État; il était membre du Conseil privé du roi et pair de France.
2. Sainte-Beuve.
3. *De la Justice*, t. II, p. 330.
4. *Carnets*, t. I, p. 5. *(Mémoires sur ma vie.)*

Comme sa famille est incapable de verser la moindre pension, il y est admis comme « externe gratuit[1] ». Il y suivra la cycle normal des études littéraires d'alors (latin et grec), jusqu'en rhétorique inclusivement. N'est-on pas en droit de penser que, à l'intérieur de ces hauts bâtiments, derrière ces épaisses murailles, les luttes politico-religieuses du temps n'ont pour ainsi dire aucun écho, qu'elles n'intéressent pas les élèves qui ont autre chose à faire, et que tout se passe dans la paix ?

Ce serait oublier que l'enseignement est le terrain d'élection sur lequel royalistes et libéraux livrent leurs plus furieux assauts et que, là plus encore qu'ailleurs, la lutte est indissolublement politique et religieuse. En effet, pour « royaliser » l'Université, largement gagnée au voltairianisme et à l'« esprit de 89 », on l'avait remise entre les mains du plus fidèle soutien de la Couronne, l'Église : les postes-clés lui appartenaient, l'enseignement et les exercices religieux y étaient de règle et, à partir de 1822 (deux ans après l'entrée de Proudhon au collège de Besançon), un évêque, Mgr de Frayssinous, préside aux destinées de celle que les royalistes appelaient dédaigneusement la « fille de Voltaire » ou « la fille de Buonaparte[2] ». Comment un tel mélange aurait-il pu être inoffensif ? Il ne l'était pas; la moindre allumette provoquait même de redoutables explosions, dont les éclats rejaillissaient invariablement sur l'Église.

### A) ÉTAT MORAL ET RELIGIEUX DES ÉTABLISSEMENTS SCOLAIRES

L'état moral et religieux des établissements scolaires est effrayant. Voici quelques exemples, entre beaucoup d'autres :

A Paris, à Sainte-Barbe, chaque division a son jour d'émeute. En 1817, les rhétoriciens soutiennent un véritable siège. En 1819, insurrection générale. En 1820, nouveau siège : on est obligé de faire venir les pompiers, on pratique une brêche; le directeur, M. de Lanneau, pénètre dans la place et reçoit une blessure[3]. A Louis-le-Grand, en 1824, pour éviter une révolte générale, on renvoie précipitamment 115 élèves[4]. Des scènes analogues se produisent non seulement dans les principaux établissements de la capitale, mais à Lyon, à Orléans,

1. *Corr.*, I, p. 24, lettre de candidature à la pension Suard.
2. Ci-dessus, p. 61 et s.
3. QUICHERAT, *Histoire du collège Sainte-Barbe*, t. III, p. 180 et s.
4. GARNIER, *Frayssinous, son rôle dans l'Université*, Picard, 1925, p. 332. Ouvrage fondamental.

à Angers, à Besançon et dans toutes les grandes villes. Comme le remarque Quicherat, « parmi les lycées devenus collèges royaux, il en est peu qui n'eurent leur insurrection, et cela dans toute l'étendue du royaume [1]. »

La cause de ces révoltes est presque toujours la même, une commune hostilité au trône et à l'autel : « Pendant toute cette période, écrit le P. Burnichon, un vent de révolte souffle sur l'Université, et les manifestations outrageuses s'adressent également à la royauté et à la religion [2]. » « Nous maudissions la Charte et les Bourbons, écrira plus tard le P. Gratry, qui était alors élève à Henri-IV. [...] L'Église n'était à nos yeux qu'une officine de mensonges, se liguant avec la tyrannie des princes pour abrutir le peuple [3]. »

Le 28 février 1827, le directeur du lycée de Lyon, l'abbé Rousseau, dut mettre à la porte 17 élèves; leur crime était une proclamation révolutionnaire, dans laquelle on lisait : « Silence, Liberté! Voilà notre devise. A demain, le bonheur nous appelle! Le génie de la République nous attend! » — La sanction se révéla insuffisante, car, quelques semaines plus tard, un dossier des archives de la Police nous apprend que « si les élèves nouveaux se disent *religieux* ou *royalistes*, on les tourmente jusqu'à ce qu'on ait obtenu une sorte de rétractation et un changement réel dans leurs dispositions [4] ». Une autre fois, dans le même établissement, les élèves séditieux se rallient au cri de « A bas les Jésuites [5]! » A Reims, les élèves refusent de chanter le : *Domine, salvum fac regem*, et se livrent à une révolte, suivie de l'expulsion de plusieurs d'entre eux. A Versailles, les élèves choisissent le jour de la Toussaint et l'heure des offices pour des actes de grave insubordination. Au collège d'Orléans, en 1827, les élèves refusent de chanter à la Messe et aux vêpres; ils accusent le proviseur de « jésuitisme » et organisent pour ce motif de grands « chahuts [6] ». De groupe en groupe, on

1. Ouvr. cit., t. III, p. 133.
2. Burnichon, t. I, p. 241. — L'Université « fut sous les Bourbons un foyer d'opposition antimonarchique et antireligieuse ». *(Ibid.)*
3. Gratry, *Souvenirs de ma jeunesse*, 1re partie, in-8°, Paris, 1874, 2e éd., p. 23.
4. Chabot et Charléty, *Histoire de l'enseignement secondaire dans le Rhône de 1789 à 1899*, in-8°, Paris, Picard, 1901.
5. Brugerette, *Le Prêtre français et la Société contemporaine*, t. I, p. 6.
6. Garnier, p. 345 à 348. — L'inspecteur de l'établissement poursuit ainsi son rapport : « Interrogés sur ce qu'ils entendaient par le mot « jésuite », un seul a répondu : un *jésuite*, c'est un *prêtre*. Les autres ont dit en hésitant qu'ils attachent au mot *jésuite* l'idée de fausseté. » *(Ibid.)*

se passe les journaux de l'opposition : le *Constitutionnel*, le *Globe*, le *Courrier français*. Dans la grande cour du collège Sainte-Barbe, on aurait pu compter 40 ou 50 exemplaires des chansons de Béranger. On entendait de tous côtés les refrains de « la Grand-Mère » ou du « Dieu des bonnes gens [1] ».

Les œuvres impies du XVIII[e] siècle connaissaient une vogue extraordinaire : « En fouillant les poches d'un élève de rhétorique ou de philosophie, écrit l'abbé de Salinis, aumônier du lycée Henri-IV, on aurait été presque assuré de rencontrer dans l'une, le livre des *Ruines* de Volney, et dans l'autre, *L'Origine des Cultes* de Dupuis [2]. »

Les maîtres participent fréquemment à cet état d'esprit, et il n'est pas rare de voir des répétiteurs lire à leurs élèves, au lieu de Cicéron et de Virgile, Voltaire, Volney, d'Holbach, Béranger, etc. [3].

Lorsque Montalembert entre à Sainte-Barbe, en 1826, il se trouve « au milieu de trente jeunes gens dont *pas un* ne croyait à la divinité de Jésus Christ, ni par conséquent à la religion catholique ». Comme il confessait sa foi, ce fut un scandale [4].

Beaucoup d'étudiants faisaient profession d'athéisme. Armand de Melun, qui fut lui aussi élève de Sainte-Barbe, raconte qu'un jour, en philosophie, il leur prit fantaisie de discuter entre eux l'existence de Dieu. C'était pendant l'étude. Ils eurent la délicatesse d'engager le surveillant à se retirer pour n'avoir pas à se compromettre lui-même. La discussion fut vive et approfondie et, lorsqu'on passa au vote, l'existence de Dieu obtint la majorité d'*une* voix! « Je votais pour le bon Dieu. Telle était la religion des collèges de l'État dans les dernières années de la Restauration [5]. »

A Louis-le-Grand, lorsque M. de Laborie entre en charge, il signale que la majorité des élèves rougissaient de faire le signe de la croix. Ils s'occupaient « des Jésuites et de la Chambre des pairs ». Les étudiants chrétiens, « en très petit nombre, devaient cacher leur piété pour se soustraire aux sarcasmes et même aux persécutions de l'im-

1. BRUGERETTE, ouvr. cit., t. I, p. 22.
2. GARNIER, p. 329. — « On lisait les *Ruines* de Volney, les *Cultes* de Dupuis, et *la profession de foi du vicaire savoyard.* » (GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse*, Paris, 1874, p. 22.)
3. GARNIER, p. 338. — A Sainte-Barbe, le professeur de rhétorique distinguait entre le « talent littéraire » de Bossuet et les croyances « surannées » dont le grand évêque se faisait l'interprète.
4. LECANUET, *Montalembert*, Gigord, 1919, t. II, p. 143.
5. GARNIER, p. 340.

mense majorité ». Le recteur se dit « effrayé du libertinage d'esprit et de cœur » qui règne dans l'établissement [1].

Sur ce dernier point, un dossier des *Archives nationales* relate : « Les élèves, connaissant l'indifférence de leurs professeurs, passent un temps précieux à lire des livres obcènes[2]. » « Dans la conversation des jeunes gens que je fréquente, et qui sont ce qu'il y a de mieux, lit-on dans le *Journal* de Montalembert, il y a une impiété et une impureté qui m'effrayent [3]. » « Combien étions-nous de jeunes chrétiens dans les collèges les mieux famés ? s'écriera-t-il plus tard, en parlant du temps de la Restauration. *A peine un sur vingt.* Quand nous entrions alors dans une église, est-ce que la rencontre d'un de ces jeunes gens des écoles, d'un de ces hommes du peuple qui aujourd'hui remplissent nos temples, ne produisait pas presque autant de surprise et de curiorité que la visite d'un voyageur chrétien dans une mosquée d'Orient [4]. »

Dans ces conditions, la cléricalisation de principe des cadres de l'Université et les efforts du clergé pour rechristianiser, au besoin par la contrainte, une jeunesse incrédule et gagnée au courant libéral, étaient à l'avance voués à l'échec, quand ils n'achevaient pas de rendre cette jeunesse encore plus voltairienne et impie. Pousser maîtres et élèves à la pratique des sacrements, multiplier les confessions et les communions, sans se soucier des dispositions intérieures, n'était-ce pas fatalement aboutir à une généralisation systématique des actes sacrilèges ? Le bien-fondé des plaintes maintes fois exprimées à ce sujet, dans les documents de l'époque n'est hélas pas douteux. La Mennais voyait juste lorsqu'il écrivait à Mgr de Frayssinous, Grand Maître de l'Université, dans sa fameuse lettre ouverte, en août 1823 :

> « Une sorte de régularité *extérieure* des actes de culte exigés par les règlements trompe encore, sur l'état réel des écoles, quelques personnes confiantes, qui ignorent que ces actes dérisoires ne sont, le plus souvent, qu'une profanation de plus [5]. »

Voici quelques exemples :

1. GARNIER, p. 334.
2. F. 17 9195 *(sic)*.
3. Cité par LECANUET, *Montalembert*, t. I, p. 27. — En un mois, six élèves du collège Charlemagne sont exclus pour faits d'immoralité. Des rapports de proviseurs signalent que « le vice est pratiqué sans pudeur... ». (GARNIER, chap. XII, *passim.*)
4. Cité par LECANUET, t. I, p. 27.
5. *Drapeau blanc*, 22 août 1823.

Le proviseur d'Henri-IV disait à Gratry, alors élève dans cet établissement : « Mon cher, je ne suis pas plus bigot, et je ne crois pas plus que vous à tout cela; cependant, je vous demande de communier à Pâques : cela est à propos dans ce temps-ci. » « Je ne dis pas que je ne crois pas, répliqua le jeune Gratry; je dis seulement que je ne communierai pas[1]... »

Mais combien d'élèves, d'une personnalité moins accusée, communièrent sans croire ?

Une circulaire du proviseur de Louis-le-Grand porte cette recommandation : « On vous parle de communier ? Communiez, je donnerai des récompenses à ceux qui communieront. » L'abbé Guillou, l'aumônier, rendit compte à qui de droit de ce propos. Peu de temps après, le proviseur recevait la Légion d'honneur[2].

A Marseille, un rapport officiel, établi par le censeur, après plusieurs mois d'observation attentive, relate que, mis à part un très petit nombre d'élèves et seulement parmi les jeunes, tous les autres « font un coupable abus de la confession et se vantent hautement de l'horrible sacrilège qu'ils commettent une fois l'an, au temps pascal... Quelques-uns ont osé écrire d'horribles blasphèmes dans la chapelle où ils étaient allés pour se confesser. » Quant au petit nombre de ceux qui ont pu conserver quelques principes religieux, ils sont persécutés par les autres « avec un acharnement incroyable[3] ». Armand de Pontmartin fait aussi allusion, dans ses *Mémoires*, à ces élèves « jouant avec les sacrements, comme la main du crime avec les vases de l'autel[4] ». De son côté, Montalembert n'a pas oublié « les propos affreux, les blasphèmes monstrueux qui circulaient sur les bancs à l'approche de la confession et de la communion pascales[5] ».

> « Qui osera jamais raconter ce qui se passait alors dans les collèges ? s'écrie Musset dans les *Confessions d'un enfant du siècle*. Les hommes doutaient de tout; les jeunes gens nièrent tout. Des enfants de quinze

1. GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse*, p. 46.
2. GARNIER, p. 331 et 332. — Les rapports des proviseurs au Grand Maître sont souvent empreints d'une flagornerie évidente : « A la fin du sermon sur le Jugement dernier, écrit le proviseur du collège de Nîmes, une telle émotion étreignit tous les cœurs que fonctionnaires et élèves se précipitèrent contre terre et restèrent près d'un quart d'heure dans l'abattement et la stupeur » (p. 309).
3. *Arch. Nat.*, F. 17-9204; cité par GARNIER, p. 268.
4. PONTMARTIN (Armand DE), *Mes Mémoires*, 2 vol. in-12, Paris, Calmann-Lévy, 1885-1886, t. I, p. 37.
5. LECANUET, *Montalembert*, t. II, p. 143.

ans, assis nonchalamment sous des arbrisseaux en fleurs, tenaient par passe-temps des propos qui auraient fait frémir d'horreur les bosquets immobiles de Versailles. La communion du Christ, l'hostie, ce symbole éternel de l'amour céleste, servait à cacheter les lettres; les enfants crachaient le pain de Dieu. Heureux ceux qui échappèrent à ces temps! Heureux ceux qui passèrent sur les abîmes en regardant le ciel! Il y en eût sans doute et ceux-là nous plaindront [1]! »

Quant à La Mennais, dans sa lettre ouverte à Mgr de Frayssinous, il appuie ses récriminations sur des faits précis :

« Dans un de ces horribles repaires du vice et de l'irréligion, on avait vu *trente* élèves aller *ensemble* à la Table Sainte, garder l'hostie consacrée et, par un sacrilège que les lois auraient autrefois puni, en cacheter les lettres qu'ils écrivaient à leurs parents. »

Faut-il s'étonner après cela qu'il qualifie les écoles et les collèges royaux de « séminaires de l'athéisme », et qu'il les accuse d'être le « vestibule de l'enfer [2] » ?

Si l'on en croit l'historien de Mgr de Frayssinous, à la lecture de cette lettre le Grand Maître de l'Université se serait écrié :

« M. de La Mennais dit beaucoup de mal de l'Université; *il ne connaît même pas tout*. Mais comment remplacer cette institution qu'il voudrait détruire ? Que faire de cent mille enfants [3] ? »

Concluons : dans les établissements scolaires officiels de la Restauration, blasphèmes et sacrilèges semblent avoir été, selon l'expression de M. Pouthas, « extrêmement nombreux [4] »; ils prenaient figure de « représailles politiques [5] ». « Ce fut une grave erreur et une faute, observe fort justement le chanoine Garnier, d'imposer, par voie

1. Musset, *Œuvres complètes*, 1879, t. VIII, p. 20. — Témoignages analogues chez tous les historiens du temps. Thureau-Dangin observe à ce propos : « Combien n'avons-nous pas connu de vieillards qui ne pouvaient se reporter à leurs souvenirs de collège sans en parler avec dégoût et indignation! C'était une atmosphère desséchée, corruptrice, où, sous la double action de l'exemple des maîtres... et de la tyrannie du respect humain entre écoliers, l'enfant était à peu près assuré de perdre sa foi et souvent aussi sa pureté. » (*Parti libéral*, p. 231.)
2. *Drapeau blanc*, 22 août 1823.
3. Henrion, *Vie de Mgr de Frayssinous*, Paris, 1884, t. II, p. 435.
4. Pouthas, cours cité, p. 221.
5. C'est l'expression dont se servent les rédacteurs de l'*Avenir* dans le *Mémoire* présenté à Grégoire XVI en 1832, à propos de l'ensemble des actes sacrilèges de 1830. (*Œuvres* de Lamennais, t. XII, p. 51.)

d'autorité, à une jeunesse généralement incroyante, des pratiques religieuses qui ne doivent être que l'expression, et pour ainsi dire, l'épanouissement naturel d'une foi sincère [1]. »

On peut rapprocher ce jugement de celui d'un Père Jésuite, assistant du Père Général et résidant à Rome, qui écrivait en 1825 à Mme Swetchine : « Ce n'est point le gouvernement qui peut rendre le peuple chrétien; c'est l'affaire des ouvriers évangéliques... Lorsque le peuple sera religieux, le gouvernement, fût-il athée, sera bien obligé de lui donner des lois religieuses et, tandis qu'il sera impie, les lois les plus religieuses ne remédieront pas au mal [2]. »

C'est hélas ce que beaucoup ne comprirent pas sous la Restauration.

### B) LE COLLÈGE ROYAL DE BESANÇON

Au collège de Besançon, que se passait-il ? Pour le savoir, interrogeons l'historien de cet établissement : S. Droz [3]. Nous compléterons ces renseignements par le témoignage de Proudhon lui-même.

Entrons dans l'ancien lycée impérial : les bâtiments sont vastes; l'air et la lumière pénètrent abondamment dans les classes; des cours de récréation et un préau offrent aux élèves de larges possibilités de détente et de jeu en commun. Bien sûr, ce n'est pas la libre nature, avec ses bois et ses ruisseaux; mais ce n'est pas non plus une « prison ».

La discipline est fixée par le règlement impérial de 1809, toujours en vigueur sous la Restauration. Les sanctions prévues sont : les arrêts, le pensum, la table de pénitence (le délinquant y est soumis à un régime d'abstinence) et enfin, pour les cas très graves, la privation de l'uniforme et la prison.

La privation de l'uniforme, jugée « infamante », ne fut « jamais » appliquée à Besançon. Quant à la férule et autres châtiments corporels, il n'en est pas question [4].

1. GARNIER, p. 558. — Quelques semaines avant la révolution de Juillet 1830, les aumôniers des collèges de la capitale remirent à Mgr de Quélen un rapport extrêmement instructif. Ils s'y plaignent de l'impuissance presque absolue de leur ministère. Dans les hautes classes, 7 ou 8 élèves sur 100 font leurs Pâques. Le respect humain règne en maître. Dans les assemblées « de ces enfants réunis pour adorer Dieu, un étranger ne discernerait pas toujours s'ils sont chrétiens, avant d'avoir regardé l'autel ». *(Ibid.)*
2. Cité par THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral*, p. 348.
3. S. DROZ, *Histoire du collège de Besançon*, 2 vol., in-12, Besançon, 1868.
4. *Ibid.*, t. II, p. 301.

Discipline, on le voit, fort libérale et bien différente de celle partiquée à Saint-Acheul. D'ailleurs Proudhon, qui a subi maintes punitions pour avoir « oublié » ses livres (c'est qu'il n'en avait pas!), n'a jamais attaqué le genre de punition qu'on lui imposait. Lorsqu'il s'irrite contre ce qu'il juge être les méthodes d'éducation de l'Église, « affliction de l'âme en même temps que du corps, par la mise à genoux, la prison, la ridiculisation », cette « pénitencerie afflictive et infamante [1] » qui aboutit à « l'abêtissement », et à l' « anéantissement de la conscience [2] », lorsqu'il se gausse des « avortons de la pédagogie chrétienne [3] », ce n'est pas aux collèges de l'Université qu'il songe, mais aux établissements ecclésiastiques, notamment à ceux des Frères des Écoles chrétiennes et ceux des Jésuites. « J'ai connu dans mes classes, écrit-il, des jeunes gens revenus des Jésuites, de jolis petits tartufes, ma foi; ils n'avaient pas seize ans, qu'ils roulaient les yeux et avaient pris le pli de l'hypocrisie [4]. »

Passons... Les méthodes des Jésuites de la Restauration avaient en tout cas un avantage immédiat : elles prévenaient toute révolte. Il n'en était pas de même dans les collèges royaux; et le lycée de Besançon connut, lui aussi, ses heures d'insurrection générale.

Au retour des Bourbons, en 1814, les élèves ne cachent pas leurs sentiments bonapartistes. Ils protestent contre les changements de costume et, en particulier, contre le chapeau rond et le frac français (« la livrée de la Restauration », disent-ils), en affichant les emblèmes de l'Empire. De même, pendant les Cent Jours, alors que Besançon subit un blocus sévère, un certain nombre d'entre eux envoient à l'Empereur une adresse de fidélité [5]. Ils font en cela écho aux sympathies manifestes d'une large partie de la population. On s'explique que, après l'échec de Napoléon, le conseil d'arrondissement de la ville, épuré, se plaigne amèrement, dans un long rapport adressé au Ministre, de l'état d'esprit regrettable qui subsiste au collège [6]. Le remède, selon eux, c'est de rattacher plus étroitement le mode d'enseignement « aux

1. *De la Justice*, t. II, p. 368; ci-dessus, p. 81, note 2.
2. *Ibid.*, p. 363.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, t. II, p. 372.
5. S. Droz, ouvr. cit., t. II, p. 358 et s.
6. S. Droz, t. II, p. 360 et s. — En 1816, le duc d'Angoulême, de passage à Besançon, voulut visiter le collège. Il fut reçu avec beaucoup de froideur par les élèves et s'en plaignit.

principes religieux et monarchiques[1] ». Le Conseil tient d'ailleurs à rendre hommage au zèle et « aux bonnes intentions » du nouveau proviseur : l'abbé d'Aubonne[2].

*L'abbé d'Aubonne*

Ce dernier restera en place pendant toute la Restauration. « Ancien émigré et appartenant à la noblesse du pays, écrit à son sujet S. Droz, il était non seulement l'ancien censeur du lycée de Dijon, ayant un avancement légitime, mais l'homme politique, l'homme du moment. La Restauration, comme tous les gouvernements possibles, se faisait représenter par les siens[3]. »

Il n'est qu'à replacer ces brèves indications dans le tableau général de l'époque pour être fixé sur leur signification. Nul doute que l'abbé d'Aubonne, surveillé d'ailleurs par un Conseil d'arrondissement notoirement ultra, n'ait vigoureusement réagi contre les tendances politiques de certains éléments et qu'il n'ait cherché à se conformer scrupuleusement à la circulaire ministérielle de 1821 : « Les bases de l'éducation des collèges sont : la religion, la monarchie, la légitimité et la Charte[4]. » Bref, la température politique, sociale et religieuse du collège dans lequel Proudhon passa son adolescence devait être peu différente de celle des autres établissements similaires.

Quelques faits, rapportés par Proudhon, confirment ces conclusions.

On se souvient qu'il avait été admis au collège royal sur la présentation de l'abbé Sirebon, alors curé de la Madeleine à Besançon. Celui-ci était l'ancien aumônier de l'établissement et, en 1814, il avait été proviseur intérimaire. Il semble donc qu'il était bien placé pour recommander un élève à son successeur, M. d'Aubonne[5]. Or, celui-ci ne s'en tint pas là et fit faire une enquête. On lit en effet sur les *Mémoires sur ma vie* de P.-J. Proudhon :

> « 1820. Entré au collège de Besançon après Pâques, en *huitième*, par les soins d'un ami de mon père, et sur la présentation du curé Sirebon.

1. S. Droz, t. II, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 366.
3. *Ibid.*, p. 340-341.
4. Garnier, *Frayssinous*, p. 33.
5. S. Droz, ouvr. cit., t. II, p. 310.

— Le proviseur d'Aubonne s'informe si mon père n'a point été *jacobin*. Heureusement, il était trop jeune pour cela [1]. »

Voilà qui en dit long. Ainsi l'abbé d'Aubonne exerçait un contrôle sévère sur les opinions politiques des familles qui lui confiaient leurs enfants. Il était vraiment, selon l'expression de S. Droz, « l'homme du moment ». Mais on peut se demander comment Catherine Simonin, la mère de Proudhon et la fille du fameux Tournési, prit la chose! Certainement assez mal. D'ailleurs si ce petit détail nous est parvenu, c'est vraisemblablement parce que la démarche de l'abbé d'Aubonne avait été commentée en famille. Sinon, comment le collégien l'eut-il connue et retenue ?

*L' « insulte hiérarchique »*

On peut également être assuré que l'abbé d'Aubonne, comme presque tous les penseurs catholiques de son temps, est l'homme des « inégalités providentielles », et qu'il estime, avec Duplessis de Grénédan, que seule la religion peut « rendre le calme à l'âme et accoutumer chacun à rester à la place où la Providence l'a fait naître [2] ». D'ailleurs, ce « hiérarchisme », fondé sur la naissance et donc sur la « nature », ces conceptions « pyramidales » constituent un des aspects essentiels du régime : les documents, les ouvrages, les romans de l'époque en portent la trace indélébile, en même temps qu'ils nous invitent à réfléchir sur le ferment de révolte qu'un tel ordre véhiculait.

Ainsi les élèves du lycée de Marseille, qui ont formé entre eux une société secrète révolutionnaire, commencent toutes leurs circulaires, rédigées en langage chiffré, par ces mots : « Liberté, Égalité. » Même état d'esprit au collège de Lyon et dans de nombreux autres établissements, où l'on se déclare « républicains [2] ». Qu'est-ce à dire ? « Par républicanisme, lit-on sur une feuille libérale de 1829, j'entends parler de cette soif d'égalité et de justice, de ce dédain universel éprouvé pour les distinctions qui ne viennent pas du mérite personnel [3]... » En ce sens, il devait y avoir beaucoup de « républicains » à Besançon.

Dans *Le Rouge et le Noir*, qui se déroule en Franche-Comté, à quelques kilomètres de Besançon, Stendhal se plaît à analyser les

1. *Carnets*, t. I, p. 5.
2. Nombreux exemples dans GARNIER, *Frayssinous*, p. 269, 351, etc.
3. *La Jeune France*, 20 juin 1829.

sentiments et les ressentiments qui s'agitaient en de nombreux esprits : c'est par revanche de plébéien que Julien Sorel séduit Mme de Rénal et Mlle de la Mole. De même, dans l'*Édouard* de la duchesse de Duras, le héros du roman se plaint amèrement d'un ordre implacable, inégalitaire, fondé sur la naissance, et il lui oppose, un peu vite, l'ordre de la société d'Angleterre, « ce pays où toutes les carrières étaient ouvertes au mérite ».

Noble, émigré, royaliste et catholique, l'abbé d'Aubonne n'avait sûrement aucune sympathie pour les « idées anglaises »; et sans qu'il y eut de sa part aucune préméditation, aucune vexation particulière à l'endroit du petit paysan, Proudhon a pâti, sous son égide, du « système de l'inégalité providentielle ». Les preuves abondent.

« Le point de départ de mon éducation », écrit-il, dans *De la Justice*, a été « la distinction des classes ». Puis il poursuit :

> « Le premier sentiment que m'inspira le spectacle de mon infériorité relative fut la honte. Je rougissais de ma pauvreté comme d'une punition. Je sentais confusément la vérité du mot de la vieille femme, que *pauvreté n'est pas vice, mais pis;* qu'elle nous rabaisse, nous avilit, et petit à petit nous rend dignes d'elle [1]. »

Il fut surpris de retrouver la même sentence, exprimée sous d'autres formes, dans ses auteurs : « *Paupertas hoc habet durius in se quod ridiculos homines facit :* Ce qu'il y a de plus insupportable dans la pauvreté, c'est qu'elle vous rend ridicule. Je ne sais plus qui a dit cela. Pauvreté et dérision! cela me tombait sur la joue comme un soufflet; c'est la première leçon de philosophie pratique que j'ai reçue; et je l'avoue, rien, d'aussi loin qu'il me souvienne, ne m'a donné autant à réfléchir [2]. »

On devine la suite : ne pouvant vivre avec la honte, l'indignation succéda, puis la colère et la révolte contre un état social inhumain... et contre l'Église qui le disait « naturel » et « providentiel ».

L'humiliation dut être pour lui d'autant plus insupportable que la pauvreté des Proudhon voisinait la misère, et que, d'autre part, il avait pour camarades, les enfants des familles les plus aisées de Besançon. Dans ses *Mémoires sur ma vie*, pour les années 1821 à 1825, il

1. *De la Justice*, II, p. 56 et 57.
2. *Ibid.*, t. II, p. 2.

note : « Rien de remarquable pendant toutes ces années que la gêne perpétuelle de ma famille[1]. » Sans doute, à l'accoutumée, on ne souffrait pas de la faim chez les Proudhon, mais « le vivre et le vêtir [y] étaient toujours un problème[2] »; et tout cela se traduisait pour le collégien par de nombreux désagréments :

> « Je manquais habituellement des livres les plus nécessaires; je fis toutes mes études de latinité sans un dictionnaire; après avoir traduit en latin tout ce que me fournissait ma mémoire, je laissais en blanc les mots qui m'étaient inconnus, et, à la porte du collège, je remplissais les places vides. J'ai subi cent punitions pour avoir oublié mes livres : c'était que je n'en avais point.
>
> .....
>
> Je poursuivis mes humanités à travers les misères de ma famille, et tous les dégoûts dont peut être abreuvé un jeune homme sensible et du plus irritable amour-propre[3]. »

Il était obligé de laisser à la porte ses gros sabots de paysan dont le bruit aurait troublé les classes et, n'ayant pas de chapeau, il entrait tête nue au collège[4], à une époque où la mode était tout autre.

Les punitions, passe encore! Mais ce qu'il ne pouvait pas supporter, c'est l' « inégalité de considération » dont il se sentait l'objet. Beaucoup plus que du manque de livres, de souliers ou de chapeau, c'est du regard de pitié dédaigneuse que d'autres élèves, plus fortunés, lui lancent que le collégien souffre, et de la différence de traitement qu'il croit remarquer entre eux et lui : on ne salue pas de la même façon le fils d'un châtelain et le fils d'un pauvre artisan, *filius fabri*, surtout lorsque celui-ci est externe « gratuit ». « Le suprême bon ton pour un grand seigneur n'est-il pas de savoir dire *bonjour!* en autant de manières différentes qu'il y a de degrés sur l'échelle hiérarchique[5] ? » Cette « science de simagrées » que certains appellent *respect*, et dont il rend l'Église responsable, n'est pour lui que « mépris », « insolence », « insulte »; le respect, pour les « hommes de la Révolution » est tout autre chose : « l'égalité de considération[6] ».

1. *Carnets*, t. I, p. 5.
2. « Lettre de candidature à la pension Suard », *Corr.*, I, p. 24 (31 mai 1838).
3. Même lettre, *Corr.*, I, p. 24, 25 et 26.
4. Langlois, Introduction à la *Correspondance*, t. I, p. xi.
5. *De la Justice*, t. II, p. 383, à propos de l'éducation.
6. *Ibid.*, t. II, p. 65, 68, 382, 383...; t. III, p. 174.

*L'égalité de considération...* En un sens, tout Proudhon est là. Faire en sorte que chacun puisse jouir d'une considération « égale et réciproque », et pour cela transformer l'ensemble des rapports économiques et sociaux, c'est la visée première de son socialisme qui est avant tout un *personnalisme*. « Qu'est-ce donc que la Justice que je défends, explique-t-il à Mgr Mathieu, sinon le respect de l'homme[1] ? » Mais il ajoute aussitôt :

> « Croyez-vous sérieusement que le respect puisse exister dans le catholicisme ? [...] Peut-il y avoir respect dans un système où les conditions sont déclarées, par autorité divine, inégales ? dans un système où l'éducation donnée à la multitude, en vue de la hiérarchie, consiste en une espèce de castration morale et intellectuelle ? où les petits du peuple sont élevés pour l'exploitation, comme les petits des animaux pour la consommation[2] ? »

Toute hyperbole mise à part, ces plaintes nous ramènent aux luttes scolaires du siècle dernier et au « blanc écarlate » de la très catholique Restauration.

Dans le même ordre d'idées, en 1858, il n'a toujours pas oublié le « scandale » que causa à ses compatriotes, et à lui-même, le cardinal de Rohan-Chabot, archevêque de Besançon, lorsqu'il reçut, en 1830, la duchesse d'Angoulême, de passage dans la ville, « sous le porche de la cathédrale, avec l'encens et le dais »; il semblait aux francs-comtois « qu'un tel honneur dût être réservé à Dieu. La Révolution, on le vit quelques semaines plus tard, à la démolition de la croix de Mission, infectait ces têtes-là[3]. »

Un fait mérite d'être noté : dans un tel contexte, par un phénomène classique de compensation, il éprouve le besoin de s'anoblir, en faisant appel à ses ancêtres, « tous laboureurs francs, exempts de corvées et de main-mortes [*sic*], depuis un temps immémorial », au fameux Tournési et à sa mère, la « républicaine » : « Ce que c'est que la noblesse de race. — *Je* suis noble, moi[4] ! »

Façon comme une autre de racheter sa roture.

1. *Ibid.*, t. II, p. 381.
2. *De la Justice*, t. II, p. 381 et 382.
3. *De la Justice*, t. II, p. 379. — Le cardinal-duc de Rohan-Chabot, trop compromis, devra s'enfuir précipitamment en juillet 1830.
4. *Carnets*, t. I, p. 3.

Mais, si du seigneur au paysan le respect était nécessairement inégal, le seul fait d'être admis à frayer avec les enfants des meilleures familles de Besançon ne permettait cependant pas au collégien de se conduire comme un pauvre vulgaire. Il en fit un jour la curieuse constatation : à l'occasion d'une procession solennelle du Saint-Sacrement (il y en avait alors beaucoup), il s'offrit pour un emploi ordinairement rempli par de petits pauvres. Ses camarades lui firent bien comprendre à leur sourire moqueur qu'il s'était fourvoyé, et que sa place était ailleurs :

> « Tout le monde, les abbés comme les autres, se moqua de moi. A quoi pensais-je de m'imaginer que les chrétiens fussent égaux devant le Saint-Sacrement ? J'avais choisi d'être méprisé dans la maison du Seigneur, *Elegi abjectus esse in domo Domini*, et j'étais méprisé; c'était justice [1]. »

## « *Il y a de la Providence là-dessous* »

Tous ses déboires ne l'empêchaient pas d'être parmi les meilleurs élèves. Pendant cinq années consécutives, il eut des prix. Or, pour récompense, il reçut des livres religieux : trois fois l'*Abrégé de l'Ancien Testament*, par Loyaumont, 1 vol., in-12; deux fois *Les Vies des Saints*, extraits de Godescart. Malgré son « scepticisme naissant », il lui fut impossible d'attribuer ce choix au *clinamen*, car, dans les mêmes circonstances, d'autres camarades recevaient de bons ouvrages de littérature et d'histoire... « Il y a de la Providence là-dessous ! se disait-il. Ah çà! voudrait-on faire un Stanislas Kostka du fils du tonnelier ? » Du coup, il se tint sur ses gardes [2].

Il se souvient surtout d'une distribution des prix où il devait être « couronné d'excellence ». C'était le jour même où ses parents étaient au tribunal, attendant l'issue d'un procès (une histoire de champ) dont dépendait l'avenir familial :

> « Je m'en souviendrai toujours : Monsieur le Recteur me demanda si je voulais être présenté à quelque parent ou ami pour me voir couronner de sa main. — Je n'ai personne ici, Monsieur le Recteur, lui répondis-je. — Eh bien ! ajouta-t-il, je vous couronnerai et vous embras-

1. *De la Justice*, t. II, p. 379 et 380.
2. *Ibid.*, t. II, p. 329.

serai. — Jamais, Messieurs, je ne sentis un plus vif saisissement. Je retrouvai ma famille consternée, ma mère dans les pleurs : notre procès était perdu. Ce soir là, nous soupâmes tous au pain et à l'eau[1]. »

Dans la même lettre, Proudhon nous apprend qu'il poursuivit ses études « jusqu'en rhétorique » : ce fut sa dernière année de collège. « Force me fut dès lors, ajoute-t-il, de pourvoir à ma nourriture et à mon entretien. »

Pourquoi ne passa-t-il pas alors (il le passera plus tard) son baccalauréat ? Sans doute, faute d'argent. Et puis, son père était impatient de le voir prendre un métier : « A dix-huit ans, lui disait-il, je gagnais du pain, et je n'avais point fait un si long apprentissage... Je trouvai qu'il avait raison et j'entrai dans une imprimerie. »

*L'état religieux du collège de Besançon*

Sur l'état proprement religieux du collège de Besançon, les quelques annotations que l'on rencontre dans son œuvre, si rares soient-elles, permettent d'affirmer qu'il devait être sensiblement le même que dans les autres établissements scolaires de l'époque, plutôt un peu supérieur à la moyenne, semble-t-il.

Il nous parle notamment d'un de ses amis qui, « forcé comme [lui] de faire sa première communion, s'était présenté à la Sainte Table, le *Système de la Nature*, du baron d'Holbach sur la poitrine en signe de protestation[2] ». *Je n'étais pas de cette force*, ajoute-t-il... Il l'était d'autant moins que, en ce qui le concerne, nul ne l'avait « forcé », et qu'il avait fait sa première communion de bon gré et « avec une piété sincère[3] ». Ailleurs, après avoir fait allusion à un arrêt de la Cour de Rouen condamnant à « six mois de prison un jeune homme pour communion indigne », il observe : « Pendant que j'étais au collège, un élève s'avisa de cacheter une lettre avec l'hostie qu'il avait conservée de sa communion, et il paraît que le même fait s'est produit ailleurs plus d'une fois[4]. »

Replacées dans leur contexte historique (qu'à certains égards nous connaissons mieux que Proudhon lui-même), ces rapides indi-

1. *Lettre de candidature*, *Corr.*, p. 26 et 27 : « 1826. — Nous perdons un procès, qui nous coûte 3.000 F. Déconfiture, maladies. » (*Carnets*, t. I, p. 5.)
2. *De la Justice*, t. II, p. 330.
3. Ci-dessus, p. 32.
4. *De la Justice*, t. II, p. 361. Ci-dessus, p. 103.

cations prennent tout leur sens : à Besançon aussi, la foi des élèves vraiment chrétiens devait être mise à rude épreuve.

Pour lui, ses premiers doutes sérieux lui viennent vers la fin de sa quatorzième année. Il lit alors le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, qu'il avait reçu pour prix à la fin de sa cinquième. Cet ouvrage lui donna envie de connaître les arguments des athées, les contradicteurs du duc de Bourgogne, et, au lieu d'affermir sa foi en Dieu, non raisonnée, instinctive (je sentais Dieu, nous dit-il), contribua à l'ébranler [1].

Mais le grand ébranlement, la grande secousse, la première rupture, ce sont les cérémonies trop grandioses, trop spectaculaires, équivoques, de la Restauration qui les provoquèrent en lui.

*Les cérémonies de 1825 et 1826*

Ces manifestations fastueuses, où Dieu, le Roi, les princes et les prêtres semblaient vouloir conjuguer leur puissance et s'imposer également au respect de leurs « sujets », révoltent le petit-fils de Tournési. Cette religion trop extérieure qui, par le charme des encens et des cloches, cherche à s'insinuer dans le sanctuaire de la conscience, n'est pas la sienne. Tout ce « clinquant », tous ces « effets de théâtre » ne correspondent pas à ses aspirations profondes et lui paraissent de mauvais aloi [2]. Le paysan, méfiant, y voit une duperie et il se cabre. On sent qu'il a « fait le poing » dans la poche, comme on dit dans son pays.

Voici, d'après Vaulabelle, comment se déroula à Besançon la grande procession qui clôtura les exercices de la Mission, en 1825 :

> « A Besançon, des invitations, en forme d'ordres, adressées à toutes les autorités civiles et militaires, réunirent à cette dernière cérémonie tous les corps judiciaires et administratifs, tous les fonctionnaires en grand costume, deux régiments d'infanterie, un régiment de cavalerie, l'état-major de la place, et la garde nationale en grande tenue. Cent un coups de canon, tirés de la citadelle, saluèrent la sortie de la procession, dont la marche fut constamment accompagnée par le son des tambours et des trompettes, par le bruit de l'artillerie et de la mousqueterie, et par les voix de nombreux groupes d'hommes, de femmes et de jeunes filles,

1. *Lettre de candidature*, *Corr.*, t. I, p. 25 et 26.
2. *De la Justice*, t. II, p. 380.

chantant en chœur, sur l'air de *La Marseillaise* et du *Réveil du Peuple*[1] des cantiques où l'on célébrait les charmes et les joies de l'amour divin, en les opposant aux tourments et aux douleurs qui attendent les impies et les libertins. Le défilé fut long et lent, contrairement à celui des processions faites dans d'autres villes, où les porteurs de la croix de mission, s'abandonnant à une sorte d'ardeur impétueuse, réglaient leur pas sur les sons redoublés de nombreux tambours marchant devant eux en battant la charge. La cérémonie célébrée à Besançon se prolongea pendant huit heures : tant qu'elle dura, toutes les portes de la place restèrent fermées, ses ponts-levis levés, et aucun voyageur ne put entrer dans la ville ni en sortir[2]. »

A la suite de ces trop puissantes démonstrations, la foi de Proudhon vacille et il cesse de pratiquer : abandon momentané, non encore définitif.

On lit dans les *Mémoires sur ma vie :*

> « *1825. Mission de Besançon, grand fracas, grande dévotion. Derniers soupirs de la religion en Franche-Comté. A partir de ce moment, ce n'est plus religion, c'est hypocrisie ou bêtise*[3]. »

L'année suivante eurent lieu les fêtes non moins grandioses du Jubilé. Alors que « toute la France » communie, lui, non[4]. Forcé de suivre avec ses camarades les interminables processions, contraint de prendre une attitude extérieure et d'exprimer des sentiments qui ne correspondaient pas à son état d'âme véritable, il exhalera plus tard sa rancœur en s'en prenant au *Miserere*, le psaume qu'on leur faisait psalmodier en ces circonstances : « Que chantions-nous, en 1826, pendant la procession du Jubilé, lorsque paroisses, séminaires,

1. Détail confirmé par PROUDHON dans *Révolution sociale*, p. 188.
2. VAULABELLE, ouvr. cit., t. VII, p. 157 et 158. — La Mission eut lieu du 9 janvier au 28 février 1825. Sevrin précise en outre : « La plantation de croix fut triomphale; même les protestants, qui étaient nombreux, pavoisèrent leurs maisons. » Il ajoute cependant que plusieurs incidents montrent « combien l'exaltation dans un sens ou dans l'autre est dangereuse » : ainsi, dans des cérémonies organisées par la confrérie des Frères de la Croix, quelques « ardents » s'avisèrent « d'obliger des passants à se découvrir et, sur leur refus, firent sauter leurs chapeaux à terre. Il s'ensuivit des pugilats scandaleux en pleine rue; des jeunes gens furent maltraités, deux dragons menacés : l'un d'eux mis la main à son sabre, et un officier, dont on voulait faire sauter le shako, mis aussi la main à son épée... la Garde accourut et la procession put rentrer sans encombre. » (SEVRIN, ouvr. cit., p. 339-340.)
3. *Carnets*, t. I, p. 5. C'est nous qui soulignons.
4. *Corr.*, t. IV, p. 237. — On lit dans le *Carnet*, X, inédit : « J'avais cessé *de me confesser* en 1826, obligé par le règlement du collège » (p. 501, 15 avril 1854).

collèges, allaient, pendant cinq jours, adorer la Croix ? Le *Miserere*. Ce chef-d'œuvre d'astuce et d'hypocrisie, servant, après vingt-cinq siècles, d'expression au repentir et de chant de pénitence, est la plus grande moquerie de l'histoire [1]. »

Telle est la conclusion à laquelle il arrive après une longue étude, faite sur le texte hébreu... Qui ne voit que l'exégèse proudhonienne du *Miserere* se ressent de l'attitude forcée du collégien de 1825 et de 1826 ?

Assurément, Proudhon n'est pas l'homme des fastes religieux de la Restauration. Il ne les oubliera jamais, ni « l'insuccès énorme [2] » auquel tout cela devait finalement aboutir, en juillet 1830. C'est ce qu'il explique encore à Charles-Edmond, le 6 mars 1852, dans un long passage qui mérite d'être cité et médité, tant il nous éclaire sur ses propres sentiments :

> « L'année 1825 fut la fameuse année des missions. Elle fut suivie d'un Jubilé général. J'avais alors 16 ans. Toute la France, entraînée par les missionnaires, se confessa, communia (votre serviteur excepté), devint cagote, jésuite, marguillière, fit acte en un mot de contre-Révolution. A cette époque, Rousseau, Voltaire, étaient maudits, les jeunes gens portaient des scapulaires, les jeunes filles étaient embrigadées sous les drapeaux de la Vierge; le testament de Louis XVI était appendu dans les ménages; c'était une adoration universelle du Bon Dieu, des prêtres, du roi, des princes; les libéraux n'avaient pas raison. »

Après avoir ainsi décrit, de plume de maître, le mélange politico-religieux qui caractérisait les cérémonies d'alors, il ajoute avec la précision d'un témoin oculaire :

> « Cette recrudescence de dévotion, de piété, de royalisme, dura jusqu'en 1829. J'avais été témoin de la ferveur, je le fus du relâchement. Le spectacle ne fut pas moins curieux. Les hommes cessèrent d'aller à Vêpres et se mirent à chanter Béranger, les jeunes filles renoncèrent au chœur de chants et recherchèrent l'opéra; les pères et les mères faisaient de l'impiété d'assez mauvais aloi; bref, J'AI VU, en 1830, nos honnêtes bourgeois, qui avaient porté sur leurs épaules chrétiennes la

1. *Le Miserere, lettre au Père Lacordaire* (1845), *Œuvres*, éd. Lacroix, 1868, t. II p. 306 et s.
2. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 vol. in-8°, Paris, 1870; Introduction.

croix de Mission, travestis en gardes nationaux, aller démolir cette croix, « coyonner » les prêtres et chanter *La Marseillaise* [1]. »

En juillet 1830, il a 21 ans et demi. Lorsqu'il écrit ces lignes, en 1852, il a 43 ans, mais il n'a toujours rien oublié. Comme un grand nombre de ses contemporains, qu'ils s'appellent Lamartine, Sainte-Beuve, Henri Beyle, Pierre Leroux, Montalembert, Gratry..., son enfance et son adolescence l'ont donc profondément marqué. A tel point que, tout au long de sa vie, dès qu'il croira voir se profiler à l'horizon le spectre de « l'alliance du trône et de l'autel » ou une image quelconque lui rappelant la Restauration, un « cliché affectif », pour parler comme les psychologues, se déclenchera en lui, provoquant des colères presque maladives : les Jésuites, la Congrégation, le parti-prêtre, les missionnaires, les processions surgiront alors, tels des épouvantails, en son imagination, l'Église sera injuriée, Dieu même remis en question. Non, P.-J. Proudhon n'a jamais oublié les impressions de sa jeunesse : tels des stigmates, il les porte dans sa chair [2].

## III. Itinéraire antireligieux

Son itinéraire anticatholique est cependant plus complexe qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, faute de documents.

1. *Corr.*, t. IV, p. 237. — Récit semblable dans les *Confessions*, p. 359 et 360; et dans la *Révolution sociale*, p. 188. — Sur les scènes révolutionnaires de la révolution de Juillet 1830 à Besançon, cf. TAVERNIER Eugène, « La presse bisontine et la révolution de Juillet 1830 », in *Mémoires de l'Académie de Besançon (1907-1908)*, p. 36 à 90.

2. Quelques exemples : c'est seize ans après l'événement qu'il consigne dans ses *Mémoires* (1841) le choc décisif de la Mission de Besançon; son indignation, pour recuite qu'elle soit, n'a rien perdu de son impétuosité. Dans les années 1840, le rapprochement entre la bourgeoisie libérale et l'Église lui rappelle l'alliance du trône et de l'autel; aussitôt il prend feu. (*Corr.*, II, p. 19, 37, 59, 61, 65, 70, 71.) D'où la *Création de l'Ordre*, et ses condamnations répétées du « système hiérarchique » que, sous les noms de *théocratie*, de *royauté de droit divin*, d'*aristocratie*, « la théologie catholique soutient et soutiendra toujours » (p. 433 et 434). En 1845, c'est l'éclat du *Miserere*. En 1846, la « théodicée » des *Contradictions économiques* suppose constamment la théologie des ultras et leur conception d'un Dieu-domination pure. En 1852, il voit dans l'Empire une « Seconde Restauration ». D'où ses colères : « La France n'est plus rien; Napoléon Bonaparte est le vicaire des Jésuites, le bras droit de l'Église... Les Jésuites sont les maîtres... Il n'y a pas un honnête homme qui ne se dise aujourd'hui : Est-ce que je mourrai sans avoir tué un prêtre ? » (*Carnet*, IX, 1852, texte inédit.) Quant aux invectives passionnées de *De la Justice* (1858), elles se rapportent autant aux événements, pourtant bien éloignés, de la Restauration, qu'à ceux du Second Empire, ou plutôt ceux-ci évoquent en son imagination ceux-là; et c'est de nouveau contre l'ordre « absolutiste », « inhumain », « immoral » de l'Église qu'il s'insurge, au nom des droits de l'homme, du « respect de l'homme », de la « liberté de conscience », de la Justice. (*De la Justice*, t. II, p. 371, 381, 383... Chacune des douze Études reprend ces thèmes.)

De 1827 à 1831, sous l'influence d'un premier amour, non deviné, chaste et tout idyllique, pour une « jeune beauté », tel Sainte-Beuve sous le coup de sa passion pour Adèle Hugo, il s'est retrouvé croyant et pratiquant : « J'étais chrétien parce qu'amoureux, amoureux parce que chrétien, je veux dire parce que religieux, écrira-t-il plus tard. La religion, en effet, c'est la foi à l'absolu, dans tous les ordres de la connaissance et de la sensibilité [1]. » Il se crut même appelé, pendant quelques mois, à devenir un « apologiste du christianisme », et se fit un devoir de lire, la plume à la main, les ouvrages des ennemis et des défenseurs de la foi catholique [2].

J'ai découvert dans ses archives, ses cahiers de lectures. Au nombre de quarante et un, ils recouvrent une période de dix-huit ans, de 1826 à 1844; ils nous permettent de connaître l'ensemble des influences intellectuelles qui ont agi sur son esprit et de suivre pas à pas la genèse de sa pensée. A cet égard, leur importance est encore plus grande que celle de ses *Carnets* intimes.

Les trois premiers *Cahiers* (1826-1832) correspondent au moment où il s'interroge sur sa vocation d' « apologiste », et où il lit adversaires et champions du catholicisme. Qui sont-ils ? Bossuet, Bourdaloue, Massillon, mais surtout les grands « théologiens » de la Restauration, Chateaubriand, Bonald, Maistre, La Mennais (ultramontain), Bergier : voilà pour les défenseurs. Quant aux ennemis, ce sont d'Holbach, Diderot, Voltaire, Volney, P.-L. Courier, en un mot, les « armes » préférées de l'opposition libérale. Il arriva ce qui devait arriver. De milieu et de tempérament « républicain », ayant depuis toujours opté pour la liberté contre « l'absolutisme » et pour l'égalité contre l' « insulte hiérarchique » des ultras, dont il a personnellement souffert, il lui fallut se rendre à l'évidence : entre les comportements et les attitudes des royalistes « purs », d'une part, la théologie des défenseurs de l'orthodoxie catholique, d'autre part, il y avait d'étranges ressemblances, qui allaient parfois jusqu'à l'identification. Du coup, dans « l'ardente fournaise de la controverse », il vit « s'évanouir peu à peu [ses] chères et précieuses croyances [3] », et fit sur le plan de la pensée le choix qui s'était imposé à lui au niveau de l'expérience concrète.

1. *Carnet*, VIII, 1850. Inédit.
2. *Corr.*, t. I, p. 27; lettre de candidature.
3. *Corr.*, t. I, p. 27; lettre de candidature.

La Mennais fut, en l'occurrence, le principal agent de cette seconde rupture, plus profonde que celle de 1825. Un prêtre ami lui avait conseillé la lecture de l'*Essai sur l'indifférence*, bréviaire de l'ultramontanisme. L'examen de ses premiers cahiers de lectures montre avec quel soin il s'en acquitta (1829-1830). Le résultat fut déplorable :

> « Comme il arrive toujours à une cause désespérée, écrira-t-il plus tard, cette apologie fut le dernier coup qui renversa l'édifice déjà si fortement ébranlé dans mon esprit par les controverses de Bossuet, de Fénelon, de Bergier, de de Maistre, de Bonald, de Chateaubriand, etc., *dont je faisais à cette époque ma lecture habituelle* [1]. »

En 1832, alors qu'il déploie ses talents de « latiniste » chez un imprimeur d'Arbois, il jette sur son calepin ces simples lignes :

> « INFLUENCE CLÉRICALE
>
> Incompatible avec { Dignité humaine / Liberté civile / Économie }
>
> *Delenda Carthago* [2]. »

De nouveau, qui ne sent le poids de la Restauration, le poids aussi du « déluge d'impiété » des années 1830 ?

A la même époque, il écrit à Muiron :

> « En fait de religion, très certainement il ne s'imprimera jamais de moi une ligne qui ne tende, de près ou de loin, à détruire le christianisme, tel que l'ont fait les théologiens. Le déisme pur, que je crois avoir été professé par Moïse, et Jésus-Christ, me paraît suffire aux besoins du cœur de l'homme, à toutes les exigences de sa raison... [3] »

Ainsi, à 23 ans, deux ans après la Révolution de Juillet, il se dit résolu à *détruire le christianisme, tel que l'ont fait les théologiens*. Quels théologiens ? Évidemment ceux dont il vient de nous parler et dont

1. *De la Justice*, t. III, p. 201. Souligné par nous.
2. JAVEL, « Proudhon intime », dans la *Revue socialiste*, mars 1905, p. 267. — Javel est précisément l'imprimeur d'Arbois chez lequel Proudhon travailla de novembre 1832 à février 1833. Javel était très « anti-Église ».
3. *Corr.*, t. I, p. 14 (1832).

il fait sa « lecture habituelle », les maîtres intellectuels de la Restauration, dont les ultras se réclamaient.

Pourtant son esprit s'était trop imprégné de leur pensée pour qu'il pût s'en défaire à si bon compte. En 1837 et au début de 1838, l'influence de Bonald sur lui demeure considérable. A cette époque, continuateur de son ami Fallot, le philologue, il attend de la « science des mots » une « nouvelle révélation » qui permettra de prouver non seulement l'existence de Dieu (il est alors « déiste avec ferveur [1] », et il le restera encore pendant quelques années), mais « la Trinité, l'origine du mal, la concupiscence dont parle saint Jacques, et toutes les vérités de morale évangélique *(sic)* [2] ». Or, chez qui est-il allé chercher l'idée d'une « révélation grammaticale » ? Chez Bonald, le « théologien du langage », selon lequel Dieu nous « communique » et « imprime » en notre esprit l'*idée* en même temps que le *mot*.

Un système aussi étouffant, dans lequel tout venait d'en haut et se réduisait à une question d'autorité et d'obéissance passive ne convenait certes pas au petit-fils de Tournési. Sous l'influence notamment de Jouffroy, l'auteur du fameux article de 1825 « Comment les dogmes finissent », il y renonça rapidement : ce qui l'éloigna un peu plus de l'Église, que Bonald représente à ses yeux [3].

En 1839, il tente un ultime effort pour sauver le catholicisme, mais un catholicisme différent de celui de « ses » théologiens. Après tout, Catherine Simonin est restée profondément religieuse, catholique, sous la Restauration comme après 1830. Pourtant, remarquée dès son enfance pour ses « idées républicaines », elle n'a jamais cessé de croire à la liberté et à l'égalité. Pourquoi n'en ferait-il pas autant ? C'est la solution qu'il essaie de défendre dans la *Célébration du dimanche;* elle n'est pas sans analogie avec celle de La Mennais dans *L'Avenir*. Mais il invoque pour sa part des patronages plus solides : Moïse et Jésus-Christ. En leur nom, il supplie l'Église de se prononcer nettement en faveur de l'égalité et de la liberté. Alors, le peuple, clément, avisera [4]. Mais six mois plus tard, en janvier 1840, il couche sur ses tablettes ces lignes désabusées :

1. D. Halévy, *Jeunesse de Proudhon*, 1913, p. 85.
2. *Corr.*, t. I, p. 41 et s., 21 février 1838.
3. Cette phase « révélationiste », très nette dans ses cahiers de lecture, a laissé quelques traces dans son œuvre éditée, par exemple : *IIe Mémoire*, p. 124; *Création*, p. 81; *De la Justice*, t. III, p. 70 et 203. Cette « petite hérésie, qui fut mienne », explique-t-il à Tissot, en janvier 1845. (*Corr.*, t. II, p. 174.)
4. *Discours sur la célébration du dimanche*, p. 57, 60, 61, 90 à 93... *Cahier I*, in-4° (1839).

> « J'ai cru longtemps que le Catholicisme pourrait se réformer, et se mettre au niveau de la science, des mœurs et des besoins du siècle : je suis entièrement revenu de cette opinion. Je ferai ma première escarmouche contre l'Église dans mon traité de la propriété. Après quoi, tous mes efforts [...] tendront aussi à l'extirpation radicale du christianisme romain. C'est lui qui est la lèpre du monde, c'est lui qui fait encore tout notre mal. Il faut qu'il périsse. Gloire à Jésus-Christ; honte à Rome et au clergé [1]. »

A vrai dire, ce n'était pas la première fois qu'il déclarait la guerre à l'Église : rappelons-nous son *Delenda Carthago* de 1832. Mais cette fois, il tint parole.

A cela, plusieurs raisons :

A force de fréquenter les théologiens de son temps, qui sont toujours ceux de la Restauration, il a acquis la conviction que le « dogme catholique » était bien ce qu'ils disaient, et qu'il était vain de vouloir leur en remontrer. Par le fait même, les scènes de sa jeunesse, qui pour lui expriment cet « ordre », se transformaient insensiblement en son esprit en lieux théologiques; car, ne l'oublions pas, il se veut « théologien [2] ». L'ordonnancement savamment hiérarchisé des processions, la théorie du droit divin, la théocratie, l'opposition aux « idées libérales », aux droits de l'homme, au progrès, la « religion des cloches » et des pratiques extérieures, tout cela devient pour lui non seulement l' « ordre catholique » mais « le système catholique », l' « orthodoxie catholique » et, tout simplement, le « dogme [3] ». Bref, le règne de Charles X est peu à peu érigé en norme d'orthodoxie.

Le jugement qu'il porte à l'occasion de la loi sur les sacrilèges est, à cet égard, significatif. Au collège et au foyer familial, il avait certainement eu écho des polémiques soulevées par cette fameuse loi, en 1825. Quatorze ans plus tard, il l'étudie avec beaucoup de soins, par deux fois, dans *Le Moniteur*, le journal officiel du temps. Il transcrit sur ses cahiers de lectures les passages les plus importants des principaux discours (nous en avons cité plusieurs) [4], et il les fait suivre de brefs commentaires. Son verdict est formel : *au point de vue dogmatique*, les ultras ont raison contre Royer-Collard et les libéraux. Du

1. *Cahier XII*,, in-8° janvier 1840. Inédit.
2. *De la Justice*, t. III, p. 201.
3. *Création de l'ordre*, p. 433, 434. — *De la Justice*, t. I, p. 322, 326; t. II, 4° Étude, *passim*.
4. Ci-dessus, p. 64 et s.

moment que la religion est « religion de l'État », « le rempart de l'état social », la loi sur les sacrilèges est « logique », « normale ». Sans doute, *en pratique*, de telles dispositions sont inopportunes : « Est-il raisonnable de faire des lois de sacrilège pour une nation qui ne croit plus ? » Mais cet argument, « le meilleur, le seul raisonsonnable qu'on put faire contre la loi », constitue une objection d'ordre tactique, qui n'infirme en aucune façon la valeur du principe. Conclusion : la peine de mort, infligée au sacrilège, *est conforme à l'esprit catholique le plus pur* [1].

Au demeurant, l' « ordre » prêché par l'Église ne lui paraît pas avoir changé depuis la Restauration. Certes, depuis 1830, l'Église s'est retirée de la vie politique : elle y a été obligée. Mais elle n'a renoncé à aucun de ses principes, bien que, par une ironie du sort, son ordre joue maintenant au profit de ses ennemis d'hier, la bourgeoisie voltairienne, les ci-devant « libéraux » de la Restauration, devenus la classe dirigeante. M. Thiers, l'ancien mangeur de curés du *Constitutionnel*, n'est pas le dernier à s'en réjouir. D'où la colère de Proudhon [2]. Mais cet ordre lui semble toujours aussi autoritaire, inégalitaire, « pyramidal », « monarchique », « absolutiste ». Plus que jamais, il le considère comme la négation systématique de l'idéologie des droits de l'homme, que Maistre qualifie d'ailleurs de « satanique [3] ». Enfin, l'encyclique *Mirari vos* [4], l'aventure de Lamennais le « renégat [5] »

1. *Cahier III*, in-8°, p. 40 et 41. — *Cahier IV*, in-8°, p. 21 à 24 (1840).
2. Il écrit par exemple à Tissot : « Il faut faire la guerre avec acharnement, car voyez un peu où l'on nous mène! L'Université caresse les prêtres, le pouvoir les favorise, et notre gouvernement bourgeois, d'origine voltairienne, se fait jésuite à robe courte. *Ah! Basile, mon mignon, si jamais volée de bois vert!...* » (*Corr.*, t. II, p. 59, 31 juillet 1842.) Et à Bergmann : « Nous avons eu l'abbé Ravignan, un parleur, pendant tout le mois de décembre. Tu sais que les prédicateurs courent la France et préparent pour la dynastie d'Orléans la vigne du Seigneur. » (*Corr.*, t. II, p. 70 et 71, 30 décembre 1842; allusion évidente aux missionnaires de la Restauration.)
3. *Cahier VI*, in-4°, 1840.
4. Dirigée notamment contre les « novateurs » *(L'Avenir)*, elle était exempte de tout libéralisme et voyait dans *l'indifférentisme* la source de cette « maxime absurde et erronée, ou plutôt de ce délire, qu'il faut assurer et garantir à qui que ce soit *la liberté de conscience* ». Grégoire XVI ajoutait : « On prépare la voie à cette pernicieuse erreur par la liberté d'opinions pleine et sans bornes, qui se répand au loin pour le malheur de la société religieuse et civile, quelques-uns répétant avec une extrême imprudence qu'il en résulte quelque avantage pour la Religion. » (*Censure de 56 propositions de M. de la Mennais et de ses disciples*, Toulouse, 1835; pièces justificatives, p. 149.) Proudhon retranscrit l'essentiel de ces passages sur son cahier de lectures; ses convictions s'en trouvent fortifiées. (*Cahier VI*, in-4°, 1840; *Cahier XX*, in-8°.)
5. Le *Cahier VI*, in-4° (1840) comprend une quarantaine de pages consacrées à Lamennais, qu'il déteste. Ces extraits commencent par cette remarque : « Pourquoi ne voudrais-je point être prêtre ? Parce que je craindrais d'être un jour apostat. » Le seul La

sa condamnation [1], le montrent bien : rien ne permet de penser que l'Église changera jamais. Il faut donc la détruire : *Delenda Carthago.*

Sa soif d'absolu, son désespoir, sont cependant si grands qu'il tentera encore, pendant deux ans (1840-1842), de distinguer entre catholicisme et christianisme, catholicisme et religion. Mais il exècre les protestants et le catholicisme lui est toujours apparu comme la forme la plus parfaite de l' « idée religieuse ». En sorte que, par une pente en quelque sorte fatale, au procès de l'Église succéda le procès de la religion (1843), puis celui de Dieu (1845). Mais, comme il lui est rigoureusement impossible de se passer de Dieu, que diviniser l'Humanité (comme le lui suggèrent ses amis allemands, disciples de Feuerbach) lui semble « illogique », « ridicule », « absurde », il garda Dieu et lui déclara la guerre.

« Cet homme du peuple, a écrit André Rousseaux, a la simplicité tout d'une pièce d'un bon paroissien. Un Péguy a l'envergure d'un prophète, qui ose prendre parti pour la vérité divine contre les altérations des scribes et des pharisiens. Proudhon, lui, se jugeant trahi par son curé, si l'on peut parler ainsi, s'en prend au dogme dont le curé est le détenteur. Il met sa logique inexorable à associer les vérités chrétiennes à l'usage qu'il en voit faire [2]. »

Mais cette « simplicité » a bien quelques excuses, car son « curé », en l'occurrence, ne faisait que répéter et appliquer ce que lui disait « l'école catholique », ou plutôt ce que l'immense majorité des catholiques de son temps, évêques compris, estimait telle.

## IV. Les sources théologiques de Proudhon

Ce qui précède montre assez qu'il est impossible de comprendre la « théologie » de Proudhon, et donc son attitude devant ce qu'il croit être la pensée catholique, si l'on ne connaît pas ses sources. Il n'est

Mennais qu'il accepte, comme représentant du « système catholique », est le La Mennais ultramontain et théocrate, qu'il a beaucoup fréquenté. L'autre Lamennais n'est qu'un « mielleux renégat », un « démagogue »... Il y a du ressentiment dans son attitude.

1. P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, censeur de La Mennais*, Vrin, 1954; chap. IV, « L'Erreur mennaisienne » (p. 115 à 173). Historique détaillé de la condamnation et de ses péripéties.

2. André Rousseaux, *Proudhon et nous*, article du *Figaro littéraire* du 22-23 août 1942.

évidemment pas question d'exposer *pour elle-même* la pensée de chacun de ses maîtres : il y faudrait plusieurs volumes. On s'en tiendra strictement à quelques éléments de convergence fondamentaux, ceux que Proudhon a retenus de leur fréquentation, puis organisés en un corps de doctrine. Il se trouve que, là encore, Proudhon est un bon test; car les orientations majeures qu'il a systématisées, et par là durcies, correspondent *grosso modo* aux grandes tendances de ce que nous appelons aujourd'hui l'école « traditionnaliste », mais que l'on appelait couramment hier l' « école catholique », plus simplement l'École, parfois même « la Tradition [1] ».

### A) LES MAÎTRES DE LA CONTRE-RÉVOLUTION

#### *Chateaubriand*

Sur Chateaubriand, cet « avocat poétique [2] », il n'y a pas lieu d'insister, car il n'a rien d'un doctrinaire. On se tromperait toutefois en sous-estimant son influence, même *idéologique*. Son audience est considérable. Après lui, mépriser le fait religieux devient une faute de goût. On le cite avec honneur dans les chaires, il fait autorité [3]. Dans les collèges royaux, on apprend par cœur ses amplifications. Proudhon l'a beaucoup lu, et il a retranscrit des pages entières du *Génie du Christianisme* sur ses premiers cahiers de lectures [4]. Il cherchait alors une nourriture solide pour sa foi, ébranlée par ce qu'il voyait. Il ne la trouva pas. Trente ans plus tard, son ressentiment, grossi par la loi du mirage et le parti pris, s'exhalera en ces termes :

1. DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, p. 273, 274.
2. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire*, p. 285.
3. BRUGERETTE. *Le Prêtre français...*, ouvr. cit., t. I, p. 49, 50, 91.
4. Chateaubriand est cité une trentaine de fois dans son œuvre éditée, le plus souvent en compagnie de Maistre, Bonald, Lamennais. Il explique le romantisme de Chateaubriand par l'état désolé de son âme : « Cet homme, qui fit tout pour le trône et pour l'autel, cherchait, après 1814, son Dieu et son roi, et ne les trouvait plus... Il voulait être chrétien, il n'y parvenait pas. » (*De la Justice*, IV, p. 452.) « Chateaubriand continuait à sa manière la réaction de l'Ancien Régime », il a jeté « les fondements de la Restauration ». (*Révolution sociale*, p. 259.) Il estime que « les Chateaubriand, les de Maistre, les de Bonald n'ont de valeur que par la Révolution, qu'ils singent en la contredisant ». (*De la Justice*, t. III, p. 629.) « De Maistre et Chateaubriand, les deux bardes de la réaction donnent le signal. » (*De la Justice*, t. III, p. 639.) On lit dans *l'Idée générale :* « Quand, il y a 50 ou 60 ans, l'absolutisme catholique et monarchique fut à la veille de descendre dans la tombe, il fit un effort suprême. C'est alors qu'il produisit ses apologistes les plus illustres, de Maistre, Bonald, Chateaubriand et Lamennais... » (*Idée*, p. 402.) En vain, car le christianisme ne représente plus la Justice, mais « l'Ancien Régime ». (*De la Justice*, t. III, p. 642.)

> « La procession de la Fête-Dieu a fourni à Chateaubriand la plus belle de ses amplifications. Ce n'est pas sans une colère concentrée que j'ai lu, à vingt ans, les ouvrages de ce phraseur sans conscience, sans philosophie, et dont toute la dignité fut dans la faconde. Voilà donc, me disais-je, avec quoi l'on mène les nations! Ceux de 89, témoins de la tyrannie féodale et des corruptions du sacerdoce, n'eussent pas été dupes de ce clinquant... Quel génie, en effet, dans le christianisme! Quelle poésie dans le monde féodal! Les belles choses que les carillons, la crécelle, la bûche de Noël, la fève des Rois, la cendre du Carême! Ces misérables classiques, pendant trois siècles, n'y avaient pas pensé; les romantiques en vivront quinze ans [1] »...

On voit le ton. Mais il y avait une telle concordance, entre ce qu'il voyait et la « théologie » de Chateaubriand, qu'il en tirait, pour sa part, de singulières leçons : la religion était en somme un « rêve poétique », une affaire de *sentiment*, non de *raison* [2]; elle mettait la foi *avant* l'intelligence, la cérémonie *avant* l'idée, l'extérieur *avant* l'intérieur, la pratique *avant* l'intention. D'ailleurs, ne poussait-on pas à la pratique religieuse professeurs et élèves qui n'avaient aucunement la foi [3] ? Dans ce contexte, les sacrements deviennent pour lui du « fétichisme [4] »; la science religieuse « un répertoire de gestes et de formules verbales », une « incantation », une « mythologie », un « arsenal de paroles magiques, d'incantations, d'obsécrations et de talismans » qu'il a plu à Dieu de mettre à la disposition de l'homme pour qu'il se sauve *ex opere operato*, comme disent les théologiens [5].

D'où ces lignes :

> « De là, chez les ministres du culte, et généralement chez tous les croyants, une certaine disposition à se contenter, de la part des indifférents, de démonstrations extérieures : ils espèrent toujours que par l'efficace qu'il a plu à Dieu d'attacher aux symboles de son culte, l'acte

1. *De la Justice*, t. II, p. 380. — Il avait non pas 20 ans, comme il le dit, lorsqu'il lit Chateaubriand, mais 18 ans.
2. C'est la thèse longuement développée dans la *Création de l'ordre* (1843), notamment dans le chap. Ier, p. 44 à 75.
3. Ci-dessus, p. 101 et s.
4. *De la Justice*, t. II, p. 361. — Il cite le cas d'un vicaire qui « ne pouvant décider un malade à recevoir le sacrement, l'administra malgré lui, en faisant infuser une hostie dans sa tisane. Quand rougirez-vous, chrétiens, de toutes les bévues où vous pousse votre superstition ? » *(Ibid.)*
5. *De la Justice*, t. II, p. 345, 347. — L'expression *ex opere operato* ne se trouve pas dans ce passage, mais l'idée y est développée.

matériel, réagissant sur la volonté, déterminera la foi. Une seule comparution à la messe, un semblant de confession, un rien, suffit à leur piété. On les accuse d'hypocrisie; on se trompe. Ce que le mondain traite ici de grimace, et qui de sa part serait une indignité, prouve précisément la sincérité du fidèle [1]. »

Singulière théologie, que « ses » autorités elles-mêmes ne reconnaîtraient pas, mais qui s'appuyait sur des éléments réels, démesurément grossis et par là caricaturés.

*Maistre*

Le comte Joseph de Maistre et le vicomte Louis de Bonald sont certainement les deux théoriciens les plus éminents de la contre-Révolution. Porte-parole officieux, Bonald surtout, de la politique de l'« alliance du trône et de l'autel », ils se sont connus et mutuellement estimés. Ils expriment, en termes souvent étincelants, la pensée exacte des royalistes de principe, qui leur ont voué, bien au-delà de ces quinze ans, une sorte de vénération [2]. Comme, d'autre part, leur système est fortement arc-bouté sur des données apparemment religieuses, le clergé de la Restauration, imité en cela par une large fraction du clergé de la Monarchie de Juillet et du Second Empire (pour ne pas remonter plus haut), les a volontiers regardés comme ses « théologiens » — ce qu'après tout ils ne prétendaient pas être [3]. Quant à Proudhon, faisant confiance à son curé, il suivra le mouvement et il placera Maistre et Bonald au premier rang de ses sources théologiques.

La pensée de Maistre se présente comme une réflexion sur l'histoire où, à la suite de Bossuet, il cherche le déroulement d'un plan divin,

1. *De la Justice*, t. II, p. 348.
2. La plupart des catholiques autoritaires du Second Empire se réclament de lui, mais très particulièrement Le Play. — Charles MAURRAS dans *Enquête sur la Monarchie* (Paris, 1925, p. 349), se dit son disciple (voir sur ce point la rapide confrontation de Francis BAYLE, *Les Idées politiques de Joseph de Maistre* (Domat-Montchrestien, 1945, p. 150 à 154). — Dominique BAGGE, l'auteur d'une étude plus brillante que profonde sur *Les Idées politiques en France sous la Restauration* (Presses, 1952), ne cache pas l'admiration sans borne que lui inspire Maistre, *grand catholique, contre-révolutionnaire et théocrate* (p. 187, 327 et s.). Maistre a d'ailleurs une autre descendance, ni catholique, ni royaliste, illustrée par Auguste Comte.
3. Maurice Maignen, le fondateur des *Cercles ouvriers*, reprendra jusqu'après 1870 la plupart des thèmes contre-révolutionnaires de Maistre, qu'il admire profondément. Maurice Maignen était Frère de saint Vincent de Paul; c'est pour cela que nous le rangeons parmi les « clercs ».

des lumières « sur le gouvernement temporel de la Providence[1] ». L'expression est éclairante. Maistre ne nie pas la place de la liberté dans le monde, mais il en redoute follement les débordements. L'expérience, la leçon des siècles, tels sont ses maîtres, qu'il se plaît à opposer à la raison individuelle, à ses « sophismes », et à ses constructions « chimériques[2] ». Dans la querelle des universaux, il aurait sans doute été nominaliste, car il se méfie des prétentions universalistes de l'esprit : « J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'*on peut être persan;* mais quant à *l'homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie[3]. » L'idée même d'une *Déclaration des droits de l'homme* lui semble ridicule, puisqu' « il n'y a point d'*hommes* dans le monde[4] », mais seulement, par exemple, des Français et une histoire de France.

C'est justement en déchiffrant le livre glorieux de la nation de saint Louis que Maistre croit pouvoir arrêter les conclusions suivantes : « La France exerce sur l'Europe une véritable magistrature, qu'il serait inutile de contester[5]. » Malheureusement, à la suite du protestantisme ravageur, et à cause de la « monstrueuse alliance » de la noblesse avec « le mauvais principe », c'est-à-dire avec le *philosophisme* du XVIII[e] siècle[6], la France a prévariqué. Elle n'a pas craint de porter une main sacrilège sur la personne de son Oint : « Le bonnet rouge, en touchant le front royal, a fait disparaître les traces de l'huile sainte : le charme est rompu, de longues profanations ont détruit l'empire divin des préjugés nationaux[7] »... Le mot « préjugé » n'a évidemment pas pour Maistre un sens péjoratif. Il s'agit pour lui d'une *donnée* qui s'est imposée par l'histoire, antérieurement à tout raisonnement de l'esprit et indépendamment de celui-ci : c'est justement ce qui en fait, à ses yeux, la force et la valeur. Quels sont

1. C'est la deuxième partie du titre des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, ou *Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, parus quelques mois après sa mort, en 1821.
2. *Du Pape*, éd. Migne, 1862, c. 410. — Le thème revient constamment. Sauf avis contraire, nous citerons d'après l'édition Migne de 1862 intitulée : *Œuvres du comte J. de Maistre*. Dans ce tome unique, de format in-4° (644 colonnes), Migne reproduisit *Considérations sur la France, Du principe générateur des constitutions politiques, Délais de la Justice divine, Du Pape, De l'Église gallicane*.
3. *Considération sur la France*, c. 50.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, c. 17.
6. *Du Pape*, c. 244. — Maistre est très dur pour la noblesse, dans la mesure même où il en fait « la *conscience* de la nation ».
7. *Considérations sur la France*, c. 86.

donc les préjugés éminemment « nationaux » qu'il reproche à la Révolution de 1789 d'avoir abolis ? En premier lieu, le « philosophisme » a proclamé la République, alors que « les mots de *grande république* s'excluent comme ceux de *cercle carré* [1] ». Surtout, la Révolution a contrarié l'ordre de l' « invincible nature [2] », en dissociant « le principe politique » et le « principe religieux », la Monarchie et la Religion, et en rompant l' « alliance naturelle, essentielle, nécessaire, française, du sacerdoce et de la noblesse [3] ».

L'expérience et le raisonnement prouvent que « vraies ou fausses », n'importe, les « idées religieuses » forment « la base unique de toutes les institutions durables [4] ». « L'homme ne vaut que par ce qu'il croit; ce n'est pas qu'il faille croire à des sornettes, mais toujours vaudrait-il mieux croire *trop* que ne croire *rien* [5]. » Sur cette lancée, Maistre, en prévenant qu'il se place à un point de vue purement *politique* [6], assure qu'il n'hésiterait pas à soutenir *jusqu'à la superstition*, « comme un poste avancé de la religion » : car, être superstitieux, c'est du moins, comme l'étymologie du mot l'indique, croire à « quelque chose qui est *par-delà* la croyance religieuse », c'est déjà croire à *quelque chose* [7]. Ces observations, poursuit Maistre, valent surtout pour la nation française. En effet, si haut que l'on remonte dans son histoire, « il y a dans le gouvernement naturel, et dans les idées nationales du peuple français, je ne sais quel élément théocratique et religieux qui se retrouve toujours... Les évêques *ont construit* cette monarchie, comme les abeilles construisent une ruche »; mais ils n'étaient eux-mêmes que les successeurs des druides, « des *druides chrétiens* [8] ». Voilà pourquoi la Révolution, en s'insurgeant contre

1. *Ibid.*, c. 38. — « Il ne peut exister une grande nation libre sous un gouvernement républicain » (c. 34). Chose curieuse, plusieurs des arguments avancés par Maistre, et sur lesquels nous ne pouvons nous étendre, ont été repris par des esprits aussi opposés que Proudhon... et dom Guéranger. Mais, tandis que ce dernier conclut à la nécessaire affinité de la monarchie et de la pensée chrétienne, Proudhon conclut au « non-gouvernement », plus exactement à un micro-fédéralisme.
2. Considérations..., c. 69.
3. *Du Pape*, c. 244.
4. *Considérations...*, c. 42 et 43.
5. Lettre à la comtesse d'Edling, *Œuvres complètes*, Lyon, Vitte, 1884-1887, t. XIV, p. 276. (Cité par Dermenghem, p. 26.)
6. « Je consens à ne parler que politiquement : je ne veux envisager le christianisme que comme une institution politique. » (*Œuvres*, t. VIII, p. 76.)
7. *Soirées de Saint-Pétersbourg*, X[e] Entretien. — Voir aussi *Considérations sur la France*, c. 41 et 42, où il précise que « ces réflexions s'adressent à tout le monde, au croyant comme au sceptique : c'est un fait que j'avance, non une thèse ».
8. *Du Pape*, c. 240.

l'ordre *divin, naturel, providentiel, nécessaire* (tous ces adjectifs sont synonymes pour l'auteur), a commis le plus abominable des forfaits : il y a en elle « un caractère *satanique* qui la distingue de tout ce qu'on a vu, et peut-être de tout ce qu'on verra [1] »; « elle est *satanique* dans son essence [2] ». Mais le châtiment divin sera à la hauteur du sacrilège, et « chaque goutte de sang de Louis XVI en coûtera des torrents à la France [3] ». Et Maistre de s'écrier, dès 1796 :

> « La GÉNÉRATION présente est témoin de l'un des plus grands spectacles qui jamais aient occupé l'œil humain : c'est le combat à outrance du christianisme et du philosophisme. La lice est ouverte, les deux ennemis sont aux prises, et l'univers regarde [4]. »

N'était-ce pas déjà, par anticipation, toute l'histoire de la « très catholique Restauration », de ce « duel fantastique » où deux mondes se sont affrontés ?

Le remède, pour Maistre, est simple : que la France se soumette de nouveau à l' « ordre divin » qui a fait toute sa grandeur; qu'elle rétablisse la monarchie de droit divin ET la religion, celle-là n'étant « rien » sans celle-ci, et qu'elle proclame à la face du monde « l'exaltation du Christianisme et de la Monarchie [5] ». En un mot, il faut que la nation française se livre, non pas tant à une « contre-révolution » ou à une « révolution contraire », mais au « *contraire de la révolution* [6] ». « Français! faites place au Roi très-chrétien, portez-le vous-mêmes sur son trône antique; relevez son influence, et que son or, voyageant encore d'un pôle à l'autre, porte toutes parts la devise triomphale : LE CHRIST COMMANDE, IL RÈGNE, IL EST VAINQUEUR [7]! » Autorité de droit divin; union aussi étroite que possible du « principe monarchique » et du « principe religieux »; stricte hiérarchie des différents ordres de la nation, les hauts emplois étant exclusivement

1. *Considérations...*, c. 41.
2. *Du Pape*, c. 243.
3. *Considérations...*, c. 19. — Il ajoute : « Quatre millions de Français, peut-être, paieront de leurs têtes le grand crime national d'une insurrection antireligieuse et antisociale, couronnée par un régicide. » *(Ibid.)*
4. *Considérations...*, c. 44.
5. *Ibid.*, c. 72. — Voilà pourquoi « le sacerdoce doit être l'objet principal de la pensée souveraine », et Maistre demande à la noblesse d'offrir « ses fils à l'autel comme dans les temps passés ». (*Du Pape*, c. 243.)
6. *Considérations...*, c. 93.
7. *Ibid.*, c. 46 et 47. En majuscules dans le texte.

réservés à une noblesse héréditaire, émanation et prolongement de la « souveraineté royale »; respect rigoureux des « inégalités naturelles » et « providentielles »; *à cause de cela*, soutien systématique de l' « éducation religieuse », par *opposition* à l' « éducation scientifique [1] » : tel est le programme de Maistre. Il est vraiment, selon l'expression de Ballanche, un « prophète du passé [2] », d'un passé qui fut grand et qu'il idéalise encore.

Bien qu'il prenne ardemment la défense de l'Inquisition, il n'est pas du tout le monstre d'intolérance que certains imaginent, sans doute à cause de sa théorie erronée sur la transsubstantiation, qui l'amène à un rapprochement détestable entre l'échafaud et l'autel : « L'échafaud est un autel... [3] » Tout au contraire, à l'intérieur du cadre de l'ancien monde, il fait preuve de souplesse et estime qu' « il faut prêcher sans cesse aux peuples les bienfaits de l'autorité, et aux rois les bienfaits de la liberté [4] ».

Naturellement, Maistre condamne sans appel la souveraineté du peuple et le droit d'insurrection : « le dogme catholique, comme tout le monde le sait, proscrit toute espèce de révolte sans distinction [5] ». Mais, comme il est conscient des « grands inconvénients » qui peuvent aussi résulter du pouvoir absolu, pour trouver une issue « entre deux abîmes [6] », sur la fin de sa vie, il en vient à préconiser, dans *Du Pape, le recours au Pape infaillible*, c'est-à-dire, précise-t-il

1. L. Lacroix, *Vocation personnelle et Tradition nationale*, Bloud, 1942, p. 11. — Lorsque Maistre eut à tracer un plan d'enseignement pour la Russie, il donna les conseils suivants : « restreindre la science de plusieurs manières, savoir : 1) en ne la déclarant nécessaire, en général, à aucun emploi civil ou militaire; — 2) en n'exigeant que les connaissances essentiellement nécessaires à certains états...; — 3) en supprimant tout enseignement publique des connaissances qui peuvent être livrées au goût et aux moyens de chaque particulier, comme l'histoire, la géographie, la métaphysique, la morale, la politique, le commerce, etc.; — 4) en ne favorisant d'aucune manière la propagation des sciences vers les dernières classes du peuple; et en gênant, sans le montrer, toute entreprise de ce genre qui pourrait être imaginée par un zèle ignorant ou pernicieux ». (*Œuvres*, t. VIII, p. 356-357.)
2. Ballanche, *Œuvres complètes*, Paris, 1830; t. II, p. 261; t. III, p. 259.
3. *Soirées de Saint-Pétersbourg.*
4. A. Blanc, *Correspondance diplomatique de J. de Maistre*, Lévy, 1860; lettre du 18 septembre 1813.
5. *Du Pape*, c. 329. — On lit au contraire dans la *Somme théologique* de saint Thomas : « Les lois oppressives qui imposent des charges injustes aux sujets dépassent les bornes du pouvoir conféré par Dieu, et l'on n'est pas tenu de les observer si on peut y résister sans entraîner de scandale ou de plus grands maux. » (I-II, Question 96, art. 4.) Maistre félicite « toute la théologie française » d'avoir repoussé, avec toute l'Église, « le système de la souveraineté du peuple comme un dogme antichrétien ». (*Du Pape*, c. 333.) Restreindre le pouvoir du Souverain, c'est déjà le « détrôner » (c. 328 et c. 329).
6. *Du Pape*, c. 331.

aussitôt, au Pape *non discuté :* « C'est en effet absolument la même chose dans la pratique de n'être pas sujet à l'erreur, ou de ne pouvoir en être accusé [1]. » Il ne s'agit donc pas de savoir si le Pape EST vraiment infaillible, mais s'il DOIT L'ÊTRE [2]. Et ceci au niveau où Maistre se place toujours, c'est-à-dire au plan temporel. D'ailleurs, « *l'infaillibilité* dans l'ordre spirituel et la souveraineté dans l'ordre temporel sont deux mots parfaitement synonymes [3] ».

On devine avec quel enthousiasme Maistre assiste au retour des Bourbons. Mais la Charte, « gueusée aux Anglais [4] », son esprit libéral, lui parurent chose extravagante, folle : comme si l'on pouvait « constituer des nations avec de l'encre [5] ». Ces critiques, conformes à sa philosophie, déplurent à Louis XVIII qui, en le recevant à Paris, ne lui cacha pas son mécontentement. Cependant son loyalisme monarchique lui faisait ajouter que, s'il était français, il n'hésiterait pas à défendre jusqu'à « la dernière syllabe de cette guenille de charte », en la durée de laquelle il lui était impossible de croire — cette « bulle de savon », disait-il encore [6].

Proudhon a beaucoup fréquenté Maistre, en 1839, en 1840, et en 1844. Il a lu, la plume à la main, les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, les *Considérations sur la France* et *Du Pape*. Souvent il fait suivre les passages qu'il transcrit sur ses cahiers de lectures de remarques personnelles, annoncées par un P. majuscule (Proudhon). Tous les thèmes que nous venons de résumer, il les a connus, médités, le plus souvent admirés... En voici un exemple entre beaucoup d'autres :

On lit sur le *Cahier VI*, in-4° (1844) : « De Maistre. *Du Pape.* Livre curieux, plein de verve, d'esprit et de malice; parfaitement raisonné; véritable code des partisans du principe d'*Autorité.* Là, de Maistre se montre homme de génie [7]. » « La Révolution française est *satanique* dans son essence », disait Maistre. « Jamais elle ne sera totalement éteinte que par le principe contraire... » — « Ce principe est la *Théocratie.* Noblesse et clergé », reprend Proudhon, ravi de se trouver en plein accord avec l'auteur. Car, lui aussi, *en se plaçant*

1. *Ibid.*, c. 249.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, c. 246.
4. Lettre à Blacas, 27 janvier 1816.
5. *Essai sur le principe générateur*, c. 123.
6. Lettre à Blacas, octobre 1816.
7. *Cahier VI*, in-4°, p. 22.

*dans l'hypothèse catholique*, estime que « la souveraineté temporelle — et universelle — du Pape est la plus justifiable de toutes les souverainetés ». De même, lorsque Maistre écrit dans les *Principes générateurs* que « la déclaration de 1682 fut une des plus solennelles imprudences qui aient jamais été commises dans le monde », il applaudit : s'il y a un hérétique, ce n'est pas Maistre, c'est Bossuet [1]. Et voici la conclusion de ses extraits :

> « Voilà un digne et estimable représentant d'un système; un homme comme de Maistre doit être immortel, comme Spinoza, Leibniz et Descartes. Avoir si bien compris le sens des idées est d'une rare intelligence [2]. »

Ne nous faisons pas illusion. A l'heure où il écrit ces lignes, en 1844, il a définitivement répudié la foi catholique. S'il admire Maistre, c'est uniquement parce qu'il voit en lui « un digne et estimable représentant d'un système ». De quel système ? Du « système de l'Autorité », du « système du Droit divin », du « système de la Transcendance », bref, du « système catholique » (toutes ces expressions sont pour lui synonymes), auquel il opposera « son » système : celui de la Liberté, du « droit humain », de l'Immanence de la Justice dans le cœur de l'homme, dont l'idéologie des droits de l'homme, que Maistre qualifie de « satanique », est l'Épiphanie [3].

*Bonald*

Si l'œuvre de Joseph de Maistre, gentilhomme savoyard, « appartient incontestablement à la pensée française de la Restauration par l'influence énorme qu'elle y exerça [4] », la chose est encore moins

1. *Cahier VI*, in-4°, p. 22.
2. *Ibid.*, p. 24.
3. Maistre est cité une quarantaine de fois dans son œuvre éditée. Proudhon voit en lui un adversaire de grande valeur et même « génial », le représentant de « l'absolutisme catholique et monarchique », du catholicisme et donc de l' « Ancien Régime ». Il incarne « la réaction ». Principaux passages : *Création de l'Ordre*, p. 49, 84, 104, 364, 415 (il parle de son « style inquisiteur »); *Idée générale*, p. 402; *Révolution sociale*, p. 162, 184, 187; *Philosophie du progrès*, p. 29, 37, 186, 189, 309, 310; *De la Justice*, t. I, p. 261 (« l'antithèse de la Révolution fit tout le génie de de Maistre »); t. II, p. 37; t. III, p. 201, 629, 639; *Guerre et Paix*, p. 30, 31, 36, 52, 56, 60, 70, 88, 278, 441 (dans ce dernier ouvrage, consacré à la guerre, il insiste sur le sens du tragique et du sacré qui habitait Maistre; en cela Maistre est incontestablement une de ses sources).
4. Bertier de Sauvigny, *La Restauration*, p. 470.

contestable pour l'œuvre du vicomte Louis de Bonald, son contemporain français, auquel Proudhon se réfère constamment.

Pair de France, membre de l'Académie française, probablement Chevalier de la Foi [1], Bonald est le censeur du « parti de Monsieur », le théologien le plus écouté du régime [2]; c'est lui qui « inspire le monde intellectuel de la Restauration monarchique, et en particulier les ultras [3] ».

Il rejoint Maistre dans son horreur du protestantisme, du libre examen, du « philosophisme », et de l'idéologie des droits de l'homme. Il exalte comme lui la souveraineté de droit divin et la Monarchie catholique. Mais son esprit déductif et logicien tranche avec l'historicisme plus nuancé du savoyard, et il s'efforce de tout réduire à une sorte d'algèbre syllogistique : aussi donne-t-il abondamment dans le simplisme.

En communiquant au premier homme le « mot », nous dit-il, Dieu lui a communiqué la *pensée immanente au mot*. Cette pensée s'est alors transmise de génération en génération, par le moyen du langage : c'est la *tradition*. Par lui-même, l'individu est vide de toute intériorité, et le véritable sujet de l'inhérence de la vérité est « l'homme social », la société, mais une société puissamment hiérarchisée. Tout repose, en effet, sur l'autorité de Dieu, et tout arrive à l'individu par la voie des hiérarchies sociales : « En cosmologie, Dieu est la cause, le mouvement le moyen, les corps l'effet; dans l'État, le gouvernement est la cause, le ministre le moyen, le sujet l'effet; dans la famille, le père est la cause, la mère le moyen, l'enfant l'effet [4]. » C'est en vertu de cette dialectique verticale que Bonald condamne le divorce et la démocratie qui est, assure-t-il, le pire des gouvernements, l'introducteur de l'athéisme, ou, si l'on préfère, l'athéisme en politique : détrôner le Souverain, c'est déjà nier Dieu. Selon Bonald, en effet, « il est *naturel*, c'est-à-dire dans l'ordre des communications établies, qu'*un* homme parle pour que *tous* entendent, qu'*un* homme commande pour que *tous* obéissent, qu'*un* homme s'annonce comme l'organe des volontés

1. Bertier de Sauvigny, *Le comte Ferdinand de Bertier*, p. 188 et 189.
2. Jules Gritti, *De Bonald, apologiste* (thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris, juin 1954). — Stanislas Szrymezi, *Révélation et Tradition chez L. de Bonald* (thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris, 1961).
3. Pouthas, cours cité, p. 88.
4. T. K. Oesterreich, *Die Philosophen des Auslandes*, p. 6. (Cité par Leflon, p. 364.)

divines[1] ». D'ailleurs, comment un peuple pourrait-il *faire un souverain*, puisque c'est précisément le pouvoir, le souverain, qui *crée le peuple ?* Tandis que saint Thomas définit la loi, *ordinatio RATIONIS ad bonum commune*, elle est pour Bonald « l'expression de la *volonté* du souverain, promulguée par le pouvoir, pour être la règle du sujet[2] ». D'après lui, « *peuple* a sa racine dans le mot *populare*, ravager, dévaster; de là vient que, dans le grec, multitude est synonyme de mauvais, de méchant ». Quant au terme *sujet*, « il dit à tous qu'ils sont le terme d'une action sociale et conservatrice, dont le but est de défendre l'homme des erreurs de sa volonté et de la tyrannie de ses passions, pour le faire jouir de sa véritable nature, qui n'est autre chose que la perfection dont son être est susceptible[3] ». Lorsque Rousseau écrit : « Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre, il le lui dit lui-même, et l'écrit au fond de son cœur » (ce qui est une demi-vérité et une demi-erreur), Bonald estime qu'il y a dans ce passage « autant d'erreurs que de mots[4] ». Il est l'ennemi-né de toute immanence individuelle.

Les trois volumes de la *Théorie du pouvoir politique et religieux* se proposent de prouver, d'une part, qu'il y a « une et une seule constitution de société politique » naturelle, qui est la Royauté de droit divin, et la noblesse héréditaire qui émane d'elle et la prolonge; d'autre part, « une et une seule » société religieuse possible, qui est l'Église catholique. Dans ce couple, également « naturel » et « nécessaire », « la société religieuse sera l'âme, la société politique sera le corps[5] ». Mais, à la différence de Maistre, Bonald, surtout dans ses premiers ouvrages, demeure très attaché au gallicanisme et à l'esprit de la déclaration de 1682[6]. Du coup, le « sujet », auquel il n'est évidemment pas question d'accorder un quelconque droit de résistance, n'a même plus, comme chez Maistre, la possibilité de recourir à un arbitre suprême : le Pape. « Dieu seul », nous dit-il, s'est « réservé la

1. *Essai...*, p. 64 et 65 de l'édition originale.
2. *Essai...*; c'est lui qui souligne le mot *volonté*. En soi, la définition n'est pas fausse, mais elle marque une pente.
3. *Essai...*, p. 9.
4. *Ibid.*, p. 60.
5. *Théorie du pouvoir politique et religieux*, éd. originale, t. III, p. 460.
6. Le Père Hocedez, sans partager tous les jugements de Moulinié (*Bonald*, Paris, 1916), estime que l'attachement de Bonald au gallicanisme n'est rigoureux que dans ses premiers ouvrages. (*Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, t. I, 1800-1831, Paris, 1948; le t. II, paru en 1952, étudie la période 1831-1870.)

punition des pouvoirs[1]. » Impossible d'aller contre cette donnée « naturelle » : le pouvoir est « absolu », ou il n'est pas; et « il est absurde de supposer que la société peut prescrire des conditions au monarque[2] ».

Non seulement « le pouvoir constitue la société », et non l'inverse comme le pense la subversion démocratique, mais la société, à son tour, « fait l'homme », et non l'homme la société[3]. Il est donc erroné d'affirmer que la société existe *pour l'homme*. C'est le contraire qui est vrai : « L'homme n'existe que pour la société, et la société ne le forme que pour elle. Il doit donc employer, au service de la société, tout ce qu'il est et tout ce qu'il a[4]. » Par réaction contre l'individualisme juridique de 1789, Bonald s'insurge contre le *principe* même du droit qui lui semble un principe « imaginaire », « un bavardage niaisement absurde ou profondément dangereux[5] ». D'ailleurs, « dans la société, il n'y a pas de droits, il n'y a que des devoirs[6] ». Quant aux prétendus droits individuels de la fameuse Déclaration révolutionnaire, ce sont « des signaux de désolation et de mort, tels que ces coups de canon qui partent à longs intervalles d'un vaisseau en perdition[7] ». « Ils n'ont vu que le particulier, l'homme, explique-t-il à l'adresse des constituants; je n'ai vu que le général, la société ...[8] ». Mais la première erreur, qu'il déplore, justifie-t-elle la seconde, qu'il brandit comme un trophée ?

Chantre de la famille, et lui-même excellent père de famille, catholique sincère, Bonald était d'un naturel doux et affable : « la plus noble et la plus pure figure que l'Ancien Régime pût présenter au nouveau », disait de lui Lamartine. Mais, logique avec lui-même, il accorda son attitude politique à ses convictions philosophiques et religieuses. Théologien de l' « école catholique et royaliste », comme

1. *Essai...*, p. 93.
2. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, dans l'édition Migne des *Œuvres complètes*, 1859, 1er vol., p. 149. — D'ailleurs, « le pouvoir est préexistant à toute société, puisque le pouvoir constitue la société ». (*Essai*, même vol. des *Œuvres*, p. 994.)
3. « Démonstration philosophique... », *Œuvres*, 1er vol., p. 35.
4. *Théorie du pouvoir...*, éd. originale, t. I, p. 103.
5. *Œuvres complètes*, 1er vol., p. 161.
6. *Œuvres complètes*, 1er vol., p. 725.
7. *Œuvres complètes*, 1er vol., p. 1111. — Le Droit serait tout juste bon à « donner les règles du combat entre les hommes et non les moyens de la paix ». (*Ibid.*, p. 1119.)
8. *Œuvres complètes*, 1er vol., p. 35. Voir aussi p. 318.

Maistre il était opposé au principe même de la Charte [1]. « Ne séparant jamais l'ordre politique et social de l'ordre religieux, écrit D. Bagge, il combat dans le même esprit pour une punition exemplaire du sacrilège, pour le majorat dans les successions de propriété et contre la liberté de la presse [...] Jamais homme ne fut plus soumis à la révélation, dévoué à sa vérité et fidèle à sa foi [2]. » Comme on le voit, il compte encore des admirateurs fervents. Mais on s'explique qu'auprès des libéraux de la Restauration, il ait joui, selon l'expression de Sainte-Beuve, « de la plus magnifique impopularité [3] ».

Le simplisme déductif de Bonald n'était pas pour déplaire à Proudhon. Plus nettement encore que Maistre, Bonald représente pour lui le champion de « l'absolutisme catholique et monarchique [4] », « l'homme du droit divin [5] », le négateur-né de toute immanence. Il l'a lu et annoté en 1827-1830 [6], repris en 1837-1838, au moment où il tente un suprême effort pour conserver les « croyances »... au moyen de la philologie : c'est Bonald le père de son « révélationisme ». On connaît la suite [7]. En Bonald, il admire le chantre de la famille, mais, au lieu de le suivre dans l'assimilation qu'il fait de la société à une grande famille, il voit dans cette équivalence une des sources essentielles du désordre social [8].

*Félicité de la Mennais*

Si « les Pères de l'Église s'appellent alors Joseph de Maistre, Louis de Bonald, et même Chateaubriand [9] » (donc trois laïcs dont

1. Il disait à Chateaubriand : « Si mes ouvrages doivent passer à la postérité, je ne veux pas qu'on ait à me reprocher d'y trouver un mot en faveur de la Charte. » « Il n'avait qu'un regret, dira Jules Simon, c'était de voir ses princes légitimes transformés en rois constitutionnels! » (Cité par D. BAGGE, p. 188 et 211.)
2. *Les idées politiques...*, ouvr. cit., p. 212. — Nous donnerons plus loin un ou deux exemples des interventions politiques de Bonald.
3. Cité par D. BAGGE, p. 213.
4. *Idée générale*, p. 402.
5. *Capacité politique*, p. 211.
6. *Cahier III* (passage sur les « idées innées »); *Cahier XXV*, in-8°.
7. Ci-dessus, p. 119 et s.
8. Bonald est cité une trentaine de fois dans son œuvre éditée. Le jugement qu'il porte sur lui rejoint celui qu'il porte sur Maistre, mais il le prise moins. Toute sa phase « révélationiste » s'explique pourtant par Bonald. Principaux passages : *I^er^ Mémoire*, p. 299; *II^e^ Mémoire*, p. 124; *Création de l'Ordre*, p. 81, 83; *Confessions*, p. 360; *Idée générale*, p. 182 (il repousse « l'analogie supposée entre la société et la famille », chère à Bonald), p. 402 (même thème); *Révolution sociale*, p. 187, 288; *De la Justice*, t. II, p. 37; t. III, p. 30, 70, 97, 201, 203, 428, 629; *Capacité politique*, p. 206 et 211. (« De Bonald et Jean-Jacques, l'homme du droit divin et l'homme de la démagogie... ».)
9. BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, p. 420.

deux sociologues et un poète), il est cependant *un clerc* qui joua un moment ce rôle : Félicité de la Mennais, le seul ecclésiastique dont la voix émerge de « l'universelle médiocrité [1] ». Proudhon l'a longuement fréquenté; il existe même dans ses archives tout un feuillet inédit intitulé « *La Mennais* » : un terrible pamphlet.

Ordonné prêtre en 1816, à l'âge de 34 ans, après bien des hésitations [2], F. de la Mennais devint célèbre l'année suivante, presque du jour au lendemain, avec la publication du premier volume de *L'Essai sur l'indifférence*. « Ce livre réveillerait un mort », disait Mgr de Frayssinous. Chateaubriand lui prédisait l'immortalité; on le comparait à Pascal; et Lacordaire assurait, plusieurs années après, « qu'il s'était trouvé en un seul jour investi de la puissance de Bossuet [3] ». Trois autres volumes de l'*Essai* parurent, ainsi qu'une *Défense de l'Essai*, jusqu'en 1823. En 1825, il publie un traité dont le titre suffit à évoquer le contexte de la Restauration : *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Quatre ans plus tard, en 1829, les *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* marquent un tournant décisif de sa pensée. Puis c'est la révolution de juillet 1830, l'épopée de l'*Avenir*, avec sa fière devise *Dieu et liberté*, la rupture avec Rome, scellée par la publication des *Paroles d'un croyant* (1834), enfin la condamnation officielle de Grégoire XVI dans l'encyclique *Singulari nos* (1834).

Les *Affaires de Rome* (1836), le *Livre du Peuple* (1837), l'*Esquisse d'une philosophie* (1840), l'écartent de plus en plus de la foi catholique. Représentant du peuple, il siège en 1848 à la gauche de la Montagne. Il meurt en 1854, à l'âge de 72 ans, pauvre et solitaire, comme il a vécu, après avoir demandé et obtenu d'être enterré « au milieu des pauvres », dans la fosse commune.

Il y a donc deux Lamennais : le la Mennais de la Restauration, « le grand théocrate catholique et monarchiste », au génie « profondément antidémocrate [4] »; et le Lamennais d'*après* la Restauration, qui, pour bien marquer que la page est tournée et qu'il ne croit plus au « vieux monde », orthographie son nom d'un seul trait [5]. De nos

1. *Ibid.*
2. R. VALLÉRY-RADOT, *Lamennais ou le prêtre malgré lui*, Paris, Plon, 1931, in-8°.
3. Cité par le comte d'Haussonville, dans son Introduction au recueil des *Lettres inédites de La Mennais à la baronne Cottu 1818-1854)*, Perrin éditeur, Paris, 1910, p. 111.
4. D. BAGGE, ouvr. cit., p. 231, en l'en félicitant.
5. A partir de 1834.

jours, pour des motifs que l'on devine aisément, on s'arrête de préférence au Lamennais de l'*Avenir*, et on néglige, ou même on ignore systématiquement le La Mennais d'avant 1830. Mais ne doit-on pas tenir compte du fait que, sur les douze volumes qui constituent ses *Œuvres complètes*, plus de neuf d'entre eux ont été écrits sous la Restauration, dont huit par le théologien le plus résolu et le plus intransigeant de l'union du trône et de l'autel[1] ? D'autre part, les éclats fulgurants du premier La Mennais n'éclairent-ils pas les révoltes apocalyptiques de l'auteur des *Paroles d'un croyant ?...* Quoi qu'il en soit, nous occupant ici de la pensée de la Restauration monarchique et catholique, nous renverserons les perspectives courantes. Car, si Proudhon a spontanément reconnu dans le « théocrate » le porte-parole de l'Église, il n'a que pitié et dédain pour le « libéral » et le « démagogue », condamné par le Pape et donc « hérétique[2] ».

Un esprit assoiffé d'absolu, toujours insatisfait, toujours en quête de la Vérité, enclin au pessimisme, et qui se croit une mission d'Isaïe, tel est La Mennais, en tout cas le premier La Mennais. En juillet 1827, gravement malade, il disait à son frère qui venait de l'administrer : « Je te lègue la plus belle chose du monde : la vérité à défendre[3]. » Léon XII, qui l'appréciait, voyait en lui « un de ces amants de la perfection qui, si on les laissait faire, bouleverseraient le monde[4] ». On ne le laissa pas faire; sans doute ne le pouvait-on pas; sa propre flamme l'a dévoré.

Sur un point essentiel, l'optique de La Mennais est très différente de celle de Maistre et Bonald : il voit et il aime dans la religion catholique la Vérité, beaucoup plus que son utilité sociale. C'est par là qu'il est grand. Ce n'est pas seulement un « amant de la perfection », c'est un passionné de vérité, ou plutôt les deux ne font qu'un pour lui. Mais *qu'est-ce que la Vérité*[5] *?...* A cette question fondamentale, l'auteur de l'*Essai* répond en quelque sorte *a contrario*. Le principe de

1. *Œuvres complètes* de Félicité DE LA MENNAIS, en six volumes et douze tomes, éd. Daubrée et Cailleux, Paris, 1836-1837. — Nous citerons d'après cette édition, revue par l'auteur, et agrémentée de nombreuses pièces justificatives. Elle contient les *Réflexions sur l'État de l'Église*, publiées pour la première fois en 1808, sous l'Empire, et immédiatement saisies. Mais elle ne donne pas *La Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814), qui présente d'ailleurs peu d'intérêt pour notre sujet.
2. Feuillet inédit. — Pour l'historique de la condamnation de La Mennais, cf. P. DROULERS, ouvr. cit., chap. I, III et IV.
3. Cité par BAGGE, p. 225.
4. Charles BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, 1908, 3 vol., in-12.
5. *Œuvres*, t. VIII; *Mélanges*, p. 2 et 3.

l'erreur, de l'hérésie, du « déisme », de « l'athéisme », nous dit-il, se trouve dans la croyance en la souveraineté de la raison individuelle. Celui qui croit en sa raison s'égare, et en vient à douter de tout. Comme il a toutefois besoin de croire en quelque chose, il est conduit à regarder comme certain ce que le genre humain croit, et à se fier à « la raison de toutes les sociétés [1] ». *L'autorité de la raison générale*, voilà donc pour tout homme le premier critère vrai. C'est, en tout cas, le premier chaînon de l'apologétique de La Mennais. Voici le second : la « raison du genre humain », selon lui, atteste de nombreuses vérités telles que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'une récompense et d'une peine infinies, l'*existence d'une vraie Religion, exclusive de tout autre, et porteuse de toute vérité*. Ceci admis, il ne lui restait plus qu'à révéler le signe de la « vraie religion ». Là encore, il procède par élimination : le sentiment ou les « rêveries du cœur », chers aux romantiques, sont radicalement impuissants selon lui à nous dire où se trouve la vérité, et c'est niaiserie que de le leur demander [2]. Ne comptons pas, non plus, sur une « inspiration particulière [3] » : « il n'y a point de crime qu'on ne puisse commettre sous prétexte d'inspiration [4] ». Invoquons moins encore la « raison philosophique », car « elle ébranle toutes les croyances [5] » et, de l'avis même des plus rands penseurs, « l'histoire de la philosophie est l'histoire du doute [6] ». En définitive, il n'y a qu'un critère : *l'autorité d'un témoignage irrécusable*. En sorte que « *la vraie religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible* [7] »... C'est là qu'il fallait en venir. Car c'est un jeu ensuite pour lui d'observer que « parmi les diverses communions chrétiennes, le caractère essentiel de la plus grande autorité appartient visiblement à l'Église catholique [8] ». Celle-ci est donc bien la seule « vraie religion », et *par voie de consé-*

1. *Ibid.*, t. II, p. 119.
2. *Œuvres*, t. II, p. 129 et s.; 138 et s. (il s'en prend longuement à Rousseau). — Dans l'ouvrage cité, Christian Maréchal voit pourtant en lui « le maître incontesté et comme le vivant symbole du romantisme religieux de notre pays » (p. VIII)... Il faudrait sans doute s'entendre sur le mot *romantisme*, et, à tout prendre, le jugement convient beaucoup mieux à Chateaubriand, que La Mennais n'aimait guère.
3. *Œuvres*, t. II, p. 136 et s.
4. *Ibid.*, p. 147.
5. *Ibid.*, p. 149. — « La raison se présente, on la prend pour guide; on s'imagine pouvoir, à son aide, s'assurer de la vérité, et *cette dernière erreur est pire que la première.* » *(Ibid.)*
6. *Œuvres*, t. II, p. 157-158.
7. *Œuvres*, t. II, p. 186 et s. — C'est le titre du chapitre XX de l'*Essai*.
8. *Œuvres*, t. II, p. 203.

*quence le fondement irrécusable de toute certitude humaine.* Il y a d'ailleurs liaison nécessaire entre la « certitude » et l' « infaillibilité », et seule l'Église est infaillible. Que nos esprits, que Dieu « a formés pour obéir », et dont c'est la « nature [1] », acceptent donc l'autorité de l'Église : il n'est pas ailleurs de salut, ni pour l'homme, ni pour la société.

Ainsi, conclut La Mennais, « tout s'enchaîne dans l'ordre établi par le Créateur [2] » et, de même que « la foi au témoignage du genre humain est la plus haute certitude de l'homme », de même « la foi au témoignage de Dieu est la certitude du genre humain [3] » : « Hors de là il n'existe qu'un doute universel et tellement destructif de la raison, que quiconque rejetterait de son esprit les vérités incompréhensibles que la foi seule y conserve, et qui lui ont été révélées par la parole, serait contraint de renoncer à la parole même..., à toutes ses idées, à toutes ses croyances : et qu'est-ce que cela, sinon la mort complète de l'homme [4] ? » L'homme est ainsi acculé ou au scepticisme intégral, et à choir dans le « néant » intellectuel et moral, ou à confesser que toute vérité prend sa source dans le catholicisme et à se soumettre à l'autorité salvatrice de l'Église. A tous égards, « la foi est la vie de l'intelligence [5] »; « Otez la foi, tout meurt! Elle est l'âme de la société, et le fonds de la vie humaine [6]. » « En un mot, on est chrétien par le même principe qu'on est homme; et ce principe est notre nature même. C'est pourquoi, dès qu'on attaque la règle de foi du chrétien, on détruit la vérité, la certitude, l'intelligence et l'homme tout entier [7]. »

Telles sont les grandes lignes de la théologie ou, si l'on préfère, de la dialectique de l'*Essai*. Telle est la pente fidéiste de La Mennais [8].

1. *Œuvres*, t. II, *Avertissement* du 2e volume de l'*Essai*, p. LXXXVI.
2. *Œuvres*, t. II, p. 195.
3. *Œuvres*, t. II, p. 86.
4. *Ibid.*, p. 86 et 87. — A l'inverse du « Je pense donc je suis » de Descartes, il estime « que le premier acte de la raison est nécessairement un acte de foi, et qu'aucun être créé, s'il ne commençait par dire *je crois*, ne pourrait jamais dire *je suis* » (*ibid.*, p. 87). Mais la *foi* dont il s'agit ici est d'abord la foi au « genre humain », laquelle nous oblige inéluctablement à croire à la *foi révélée*.
5. *Œuvres*, t. IV, p. 348.
6. *Ibid.*, t. II, p. 87.
7. *Ibid.*, t. V, p. 165. (*Défense de l'Essai.*)
8. Ch. MARÉCHAL (*Revue philosophique*, 1947, p. 443 et s., 1949, p. 319 et s.), estime que le fidéisme de La Mennais est un « mythe »... Bautain s'est pourtant réclamé de La Mennais; et G. ROTUREAU, dans l'encyclopédie *Catholicisme* écrit : « Aujourd'hui le mot *fidéisme* évoque surtout un mouvement de pensée qui se développa en France, dès le début du XIXe siècle. Ses principaux représentants sont *Gerbet*, *Bautain*, aux-

Avec *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825), la philosophie de l'auteur demeure la même, mais la critique concrète du régime devient diatribe. A l'en croire, l'état de la France est effrayant : le roi n'est plus qu' « un souvenir vénérable du passé », l'inscription d'un temple ancien placée sur le fronton d'un édifice moderne [1]. Nous nous disons en monarchie, mais nous sommes en « démocratie », et donc déjà sous le règne de l'athéisme et du despotisme le plus exécrable [2]. Parmi nous, « nulle hiérarchie, nulle classification sociale, nuls rangs, nuls droits reconnus que ceux acquis à tous par la loi commune... [3] » Le chapitre II développe ce thème « *que la religion en France est entièrement hors de la société politique et civile, et que par conséquent l'État est athée* [4] ». En effet, on refuse de donner *force légale* aux préceptes de la foi; on n'ose pas légiférer en catholique sur le sacrilège; on prétend que l'État ne doit adopter « aucun dogme [5] »; on enregistre les naissances des enfants « comme, à l'entrée de nos villes, les animaux soumis à l'octroi; on fait du sacrement de mariage un « simple acte civil », et de la mort un

quels on peut joindre *de Bonald* et *de Lamennais*, bien qu'ils portent plus communément l'étiquette de traditionalistes. Tous, ils semblent s'appliquer à humilier cette raison que les encyclopédistes avaient exaltée... » *(Fidéisme.)* Bautain fit l'objet, dès 1840, d'une mise en garde de l'évêque de Strasbourg, et cet *avertissement* fut ensuite confirmé par Rome. Voir Denzinger, nos 1626, 1781, 1806. — Cf. M. FERRAZ, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880. — Cf. P. POUPARD, *Un essai de philosophie chrétienne au XIXe siècle; l'abbé Louis Bautain*, Paris, Desclée, 1962.

Précisons que Proudhon admirait beaucoup Bautain, « le seul philosophe que la France possède », disait-il. (*Corr.*, t. I, p. 105.) Il en est souvent question dans ses Cahiers de lectures et dans son œuvre éditée. Il ne s'explique pas la condamnation de Bautain, en 1840, par le Pape, et le rappel de cette vérité que « la raison précède la foi » : cela aurait pourtant dû l'éclairer. — Sur l'état de la philosophie dans l'Église au XIXe siècle, cf. L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955.

1. *Œuvres*, t. VII, p. 17.

2. « Le christianisme avait créé la véritable monarchie... ; la démocratie, chez un grand peuple, détruirait infailliblement le christianisme, parce qu'une autorité suprême et invariable dans l'ordre religieux est incompatible avec une autorité qui varie sans cesse dans l'ordre politique. » (*Œuvres*, t. VII, p. 19.) — « ... la souveraineté du peuple, disons-nous, renferme le principe de l'athéisme... » (*Ibid.*, p. 22.). — « La démocratie n'étant autre chose, ainsi qu'on vient de le voir, que le plus haut degré du despotisme... » (*Ibid.*, p. 23.) — « ... il est clair qu'à la place de la monarchie chrétienne [...] nous avons un gouvernement démocratique par essence... » (*Ibid.*, p. 70.) — Or « la démocratie [...] repose sur le dogme athée de la souveraineté primitive et absolue du peuple »; elle produit « une anarchie hideuse ». (*Ibid.*, p. 71), etc. Dire après cela qu'il a toujours été « démocrate » est pour le moins risqué.

3. *Œuvres*, t. VII, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 30. C'est le titre du chapitre II.

5. *Ibid.*, p. 33 à 47. Ci-dessus p. 64.

constat [1]; et quand un cardinal illustre se permet d'exprimer les « désirs mêmes que la foi lui commande », on lui en fait un crime [2]. « Cherchez dans l'univers, je ne dis pas une nation, mais une horde sauvage dégradée jusqu'à cet excès, vous n'en trouverez point [3]. » « Nous le répétons, l'anéantissement du christianisme en France par l'établissement d'une Église nationale, soumise en tout point à l'administration, voilà ce qu'on prépare avec une infatigable activité [4]. » On voit le ton, et la logique du système... Ceci, en 1824, au moment où le pouvoir appartient déjà à Charles X, le « bigot »!

Dans cette « affreuse apostasie politique [5] », deux points l'irritent particulièrement : le régime de l'Université, et les « libertés gallicanes ». Frayssinous est sa cible préférée. Bref, jusqu'en 1829, la Vérité, la Foi, s'identifient pour lui au « théocratisme » le plus absolu. Il rejoint ainsi, au niveau des conclusions concrètes, ses deux émules, Maistre et Bonald. Ceux-ci ne s'y trompèrent pas. Au moment où La Mennais, par son *jusqu'au boutisme*, s'aliénait les sympathies du pouvoir et de l'Épiscopat, Bonald prit publiquement la défense de son « illustre ami » et compara l'*Essai* à l'ouvrage que Maistre venait de publier *Du pape* [6]. De son côté, La Mennais écrivit un article très louangeur sur *Du Pape*, affirmant que c'était « un des ouvrages les plus remarquables qui aient paru depuis longtemps [7] ». Ainsi, par-delà leurs incontestables divergences, les trois grands noms de la contre-Révolution se reconnaissaient et se saluaient.

C'est l'homme de cette alliance, le « chef de cette croisade [8] », que Proudhon a poursuivi d'une haine admirative, l'autre Lamennais ne suscitant chez lui que commisération. Il a longuement médité

1. *Œuvres*, t. VII, p. 50 et 51.
2. *Ibid.*, p. 94. — Allusion à la lettre fameuse de 1825 du cardinal de Clermont-Tonnerre, archevêque de Toulouse, supprimée par le Conseil d'État. Dans cette lettre, le cardinal parlait en termes peu heureux des biens nationaux et protestait contre l'enseignement de la doctrine du gallicanisme alors pratiquée dans les séminaires.
3. *Ibid.*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 80.
5. *Ibid.*, p. 78.
6. « J'apprends dans ma retraite que le deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence religieuse*, publié par mon illustre ami, M. l'abbé de La Mennais, a été dans la capitale, parmi des hommes instruits, un objet de contradictions [...]. Ne pourrions-nous pas trouver un exemple de ce développement successif des vérités nécessaires dans ce sublime ouvrage *Du Pape*, récemment publié par l'homme célèbre dont l'amitié m'honore et le suffrage m'encourage, M. le comte de Maistre, ministre d'État du roi de Sardagne ? » (*Défense de l'Essai; pièces justificatives; Œuvres*, t. V, p. 179 et 181.)
7. *Œuvres*, t. VIII, p. 101 (1820).
8. *Confessions*, p. 359.

l'*Essai*, la plume à la main [1]. Il en a aimé la logique imperturbable, mais à cette « œuvre de réaction religieuse dirigée contre la philosophie [2] », il a préféré « les lumières de la raison [3] » : l'*Essai*, écrit pour conduire à Rome, l'en détourna et le révolta. Lamennais est cité une centaine de fois dans ses ouvrages, presque toujours en mauvaise part [4]. « Comme théologien, et même comme philosophe, observe-t-il dans les *Confessions*, M. de Lamennais avait cent fois raison : il fallait être l'un ou l'autre, « chrétien ou athée [5] ». Mais puisque être « chrétien », c'est abdiquer tout jugement personnel, toute autonomie, toute liberté intérieure, mieux vaut encore être « athée », ou du moins braver Dieu. C'est la voix du sang qui, en lui, proteste et s'insurge : « Ma conscience est mienne, ma justice est mienne et ma liberté est souveraine. Que je meure pour l'éternité, mais que du moins je sois homme, pendant une révolution de soleil [6]. »

Chateaubriand, Maistre, Bonald, La Mennais : tels sont les grands penseurs catholiques de la Restauration, tels sont les maîtres intellectuels de la contre-Révolution qui, par-delà ces seize ans, ont longtemps gardé (et gardent encore) de fervents admirateurs et ont alimenté le courant catholique majoritaire pendant plus d'un siècle. Telles sont aussi les « autorités » auxquelles Proudhon se réfère en matière religieuse. Si tant d'évêques, tant de chrétiens s'y sont laissé prendre, comment lui-même et tous ceux de sa « race » ne s'y seraient-ils pas trompés ? Hélas, ils furent légion.

1. Presque la moitié du *Cahier II* est remplie d'extraits des écrits de La Mennais le théocrate (*Essai sur l'indifférence*, l'*Université impériale*, *Exposition du Système...*); il le retrouve dans le *Cahier III*, puis dans le *Cahier IV*, in-4°, *VI*, in-4° (40 pages); enfin dans le *Cahier XX*, in-8° (septembre 1841). C'est donc un des auteurs qu'il a le plus étudiés.
2. *Création*, p. 120.
3. Il les rencontre alors chez Socin, dans les *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain, ou Dictionnaire des hérésies de l'abbé Pluquet*, Besançon, 1817; *Corr.*, t. I, p. 27.
4. Il est violemment pris à parti dans le *II*e et le *III*e *Mémoire* (p. 124, 131, 135 à 142, 167, 209, 234, 241, 458, 459, 465); il avait même songé à diriger l'ensemble du III*e Mémoire* contre lui. Voir aussi *Création*, p. 44, 45, 59, 62, 120, 125; *Confessions*, p. 209, 353, 359, 360, 378, 402; *Révolution sociale*, p. 187, 372; *De la Justice*, t. I, p. 289, 290; t. II, p. 2, 37; t. III, p. 201, 202, 243, 642; etc. Très nombreuses critiques de Lamennais dans sa *Correspondance*.
5. *Confessions*, p. 359.
6. *Jésus*, 3e éd., Havard, 1896, p. 94.

B. BOSSUET ET BERGIER

Deux autres théologiens, antérieurs aux maîtres de la contre-Révolution, et d'une autre qualité, le premier surtout, occupent une large place dans son œuvre et sa pensée : Bossuet et Bergier. Il aime à les citer ensemble.

Le nom de Bossuet revient plus de cent fois sous sa plume. Il ne tarit pas d'éloges sur le style « admirable » de l'évêque de Meaux, sur sa « vigueur », sa « puissance de chasteté virginale » : sous tous ces aspects, il lui doit beaucoup [1]. Quant à sa pensée, il la trouve tantôt d'une « profondeur surprenante », tantôt sans véritable consistance... S'il voit en lui un porte-parole de l'orthodoxie (mise à part la déclaration « erronée » de 1682), c'est à cause de son « génie autoritaire et monarchique », qui ne connaît que « l'autorité, la soumission, et l'aumône sous le nom de charité » : Bossuet n'hésite pas à « mettre en fourrière la Justice ». Bref, si Bossuet est un de ses principaux maîtres de style, c'est aussi une des sources de son antithéologie. Il n'oublie qu'une chose : de se faire une « âme d'ancêtre [2] » pour juger d'une pensée dont la pointe était, en définitive, bien dirigée [3].

L'abbé Bergier (1718-1790) est une belle figure de l'ancienne France. D'Alembert lui avait demandé, sur le conseil de Mgr de Beaumont, archevêque de Paris, de rédiger les articles théologiques de l'Encyclopédie. Ainsi naquit le premier *Dictionnaire de Théologie*, paru en 1788-1789, en trois volumes. Le XIX[e] siècle le réédita au moins dix fois.

De 1828 à 1830, comme correcteur chez les Gauthier, Proudhon avait d'abord travaillé sur les épreuves d'une réédition d'un autre ouvrage de Bergier, le *Traité de la vraie religion* [4]. A cette occasion, il avait parcouru la troisième édition du *Dictionnaire de Théologie*, qui venait de paraître chez Chalandre, à Besançon, en 1826-1827. Les

1. On a comparé le style de Proudhon à celui « des écrivains que protégea Louis XIV ». (DESJARDINS, *Proudhon*, t. II, p. 92.) Bossuet n'y est pas étranger. « Proudhon a de lui-même une bonne langue, forte et saine, puisée aux meilleures sources; il sait bien le latin » (Sainte-Beuve). « Il semble à la lecture de quelques-uns de ses écrits [...] que l'on boive un de ces vins vigoureux et chauds, tels qu'il les aimait et qui vous donnent, comme on dit, du cœur au ventre. » (Léon DAUDET, *Flammes*, 4[e] éd., 1930, p. 86.) Il fut « un écrivain de premier ordre » (Desjardins), le dernier de nos grands classiques.
2. L'expression est du Père du Passage.
3. Cf. par exemple *II[e] Mémoire*, p. 53; *Mélanges*, II. p. 165 et 166; *De la Justice*, II, p. 224 et 225; III, p. 629. — Sur le style « virginal » de Bossuet, *De la Justice*, IV, p. 110 et 111.
4. Besançon, 1830, 4 livres, 8 tomes. La 1[re] édition est de 1780.

premiers extraits que l'on trouve sur ses *Cahiers* de lecture remontent à cette époque [1]. En 1833-1835, il travaille à une quatrième édition du fameux *Dictionnaire*, entreprise cette fois par l'abbé Doney [2]. Enfin, quand il devient lui-même maître-imprimeur (1836), il réédite un autre écrit de Bergier, *Les élémens primitifs des langues* [3], qu'il fait suivre de son propre *Essai de grammaire générale* [4]. Bergier est donc son « maître » à plus d'un titre! Il ne le quittera plus : « mon théologien ordinaire », « le théologien classique », dit-il en parlant de lui [5].

La théologie de Bergier se présente surtout comme une réaction de défense devant la philosophie des « lumières »; on trouve en elle les deux grandes tendances que devaient encore accuser les maîtres de la contre-Révolution : *autoritarisme* et *extrinsécisme*. Ouvrons le *Traité de la vraie Religion :* alors que saint Thomas définit la « loi » *ordinatio rationis ab bonum commune*, Bergier la définit « la volonté du supérieur [6] ». A tout instant, l'auteur en revient à la *volonté* de Dieu, c'est un « volontariste », qui se défie beaucoup de l'intelligence et du raisonnement. Il écrit par exemple : « Dieu a voulu nous instruire par la tradition et la voie d'autorité, et non par le raisonnement [7] »; « la morale ou la loi naturelle est fondée sur la volonté de Dieu [8] ». Il estime que les motifs qui déterminent un homme et un chrétien « ne peuvent être autre chose que des désirs et des craintes, des récompenses et des peines »; « il faut des peines et des récompenses pour rendre les lois obligatoires [9] ». Quant à la sanction de la loi, ciel ou enfer, elle n'est pas le fruit de l'observation ou de la violation du précepte, mais elle lui est totalement extérieure et se surajoute à lui. Enfin, bien avant

1. *Cahier III.*
2. Besançon, 1834-1835.
3. 1re édition en 1764. — On orthographiait alors *élémens.*
4. Besançon, Lambert et Cie, 1837.
5. *De la Justice*, t. II, p. 192; t. III, p. 192. *Cahier* 3, in-8°. — Bergier n'est cité qu'une quarantaine de fois dans ses ouvrages, mais toujours d'une manière décisive. Voir : Lettre de candidature, *Corr.*, t. I, p. 27; *Célébration*, p. 36 et 52; *Création*, p. 77 et 101; *Mélanges*, t. II, p. 63; *De la Justice*, t. I, p. 318, 319, 360, 430, 456, 457; t. II, p. 13, 17, 20, 90, 192, 193, 250; t. III, p. 192, 197, 201, 208, 334; t. IV, p. 81.
Ajoutons que Bergier est né en 1718 à Darney, paroisse dépendant alors du diocèse de Besançon et qu'il étudia la théologie à l'université de Besançon. C'était donc, pour Proudhon, un « compatriote ». De plus, Bergier fut principal du collège de Besançon de 1764 à 1769 (collège qui devint sous la Restauration collège royal et où Proudhon fit ses études). Cf. *Dictionnaire de théologie catholique Vacant-Mangenot*, t. II, 742, article « Bergier » par E. DUBLANCHY.
6. T. II, p. 330, éd. de 1830 (celle de Proudhon).
7. T. I, p. 355.
8. T. II, p. 337,
9. T. II, p. 341 et s.

La Mennais ou Bautain, Bergier est convaincu « qu'entre la vérité établie de la main de Dieu et le pyrrhonisme absolu, il n'y a point de milieu où l'esprit humain puisse demeurer ferme. Quiconque se pique de raisonner doit être chrétien catholique, ou entièrement incrédule et pyrrhonien dans toute la rigueur du terme [1]. »

Le *Dictionnaire de théologie* s'inspire évidemment du même esprit. L'auteur fait reposer « le fondement de toute certitude dans la plus grande autorité, ou, ce qui revient au même, dans la foi [...]. L'Autorité est l'unique fondement de la vérité, comme elle est l'unique moyen d'ordre ou de bonheur. L'obéissance de l'esprit à l'autorité s'appelle foi, l'obéissance de la volonté, vertu : toute la société est dans ces deux choses [2] ». *Autorité, obéissance*, tout se passe comme si la foi chrétienne se résumait en ces deux mots; ce qui conduit Bergier à la théorie du droit divin : il y a certes des autorités illégitimes, des gouvernements tyranniques, mais « dès qu'ils existent et sont reconnus, il est de l'intérêt général et du bien commun qu'ils soient respectés et obéis, parce que l'anarchie est le plus grand de tous les maux [3] ». L'Autorité rendra compte à Dieu, mais à Dieu seul.

Non sans logique, Bergier observe aussi que, du moment que la loi, toute loi, est « la volonté du Dieu intimée aux créatures raisonnables », « si Dieu ne nous avait pas ordonné de suivre la loi, nous pourrions y résister sans être coupables [4] ».

Proudhon transcrit minutieusement ces textes sur ses *Cahiers;* il les cite dans *De la Justice*, avec les commentaires des deux principaux annotateurs du fameux Dictionnaire, Mgr Gousset, archevêque de

1. BERGIER, *Traité de la vraie Religion*, t. I, p. 53. — Pour La Mennais, ci-dessus, p. 140. — La philosophie de l'*Essai* était donc parfaitement « traditionnelle », comme le firent remarquer de nombreux professeurs de séminaires à l'encontre des opposants. (Voir les *Pièces relatives au second volume* de *L'Essai...*, publiées à la suite de la *Défense de l'Essai; Œuvres* de Lamennais, t. V, p. 175 à 325.)
2. BERGIER, *Dictionnaire de Théologie*, note LXIV du t. III, éd. de 1841. — On notera que la thèse fondamentale de l'*Essai* sur le fondement de la certitude se trouve en toutes lettres chez Bergier! (Ci-dessus, p. 137 et s.).
3. *Dictionnaire de Théologie*, éd. de 1843, commentée par Mgr Gousset, t. I, p. 233 (article *Autorité*).
4. *Ibid.*, t. IV, p. 90 (article Loi). — Il est très caractéristique que l'abbé F. Le Noir, en 1873, estimera nécessaire de donner une nouvelle édition du célèbre *Dictionnaire* « appropriée au mouvement intellectuel de la seconde moitié du XIX^e^ siècle ». (Vivès, Paris, 1873.) Or, de l'aveu même de l'auteur, cette mise à jour consiste dans l'introduction d'un certain nombre d'articles nouveaux *dont le but est de répondre à l'affirmation du I^er^ Concile du Vatican : « rationis usus fidem præcedit, et ad eam ope revelationis et gratiæ conducit »*. (Dissertation préliminaire, 1^er^ vol., p. 44.)

Reims [1] et le chanoine Doney, devenu depuis évêque de Montauban. Puis il les commente à son tour, en leur attribuant au passage un exemple que l'on chercherait en vain sous leur plume. D'où ces lignes :

> « Humainement, vous ne croyez point en la Justice. C'est uniquement par votre foi en la divinité que vous vous rendez compte d'une loi qui sans cela n'existerait pas pour vous, suivant ce que dit Bergier, appuyé par Mgr Gousset : *Aucune raison purement humaine ne peut établir la distinction du bien et du mal; et s'il n'avait plu à Dieu de nous faire connaître son intention, le fils pourrait tuer son père sans être coupable* [2].
>
> Otez Dieu, vous n'avez plus ni foi ni loi, vous êtes parricide, voleur, faussaire, traître à la patrie, incestueux, pédéraste.
>
> Et la philosophie spiritualiste est d'accord avec vous. Elle aussi nie l'efficacité de la conscience, le discernement du bien et du mal [3]. »

C'est essentiellement contre ce volontarisme extrinséciste qui, selon lui, conduit fatalement le croyant qui perd la foi au scepticisme et

1. Mgr Gousset fit beaucoup pour l'introduction de la morale liguorienne en France, comme l'a montré récemment le Père Jean GUERBER, s.j., dans sa thèse de théologie : *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne : l'abbé Gousset et ses précurseurs (1786-1832)*. (Université grégorienne, 1965.)

2. L'exemplaire du *Dictionnaire de théologie*, édition de 1843, dont Proudhon s'est servi comme il le dit lui-même (*De la Justice*, t. I, p. 318 et 319) porte bien la première phrase de cette citation, avec toutefois une variante : « aucune raison purement *philosophique* ne peut établir la distinction du bien et du mal » (t. IV, p. 551). Il s'agit bien, comme le suggère Proudhon, du commentaire de Mgr Gousset à l'article *Loi*. Mais on chercherait en vain la deuxième phrase apparemment attribuée par Proudhon au même Mgr Gousset : « et s'il n'avait plu à Dieu de nous faire connaître son intention, le fils pourrait tuer son père sans être coupable ». Autrement dit, cette phrase n'est pas un commentaire de Mgr Gousset, mais un commentaire de Proudhon lui-même sur le commentaire de Mgr Gousset... On ne peut pas dire que Proudhon trahit la pensée de Mgr Gousset mais il en tire une conséquence sans doute logique mais, à sa manière, provocante.
Plusieurs éléments m'ont permis d'aboutir à cette conclusion. D'une part, les annotations ou les traits apposés en marge par Proudhon montrent bien qu'il s'agit de son exemplaire personnel de travail. D'autre part, j'ai pris soin de consulter plusieurs autres éditions du *Dictionnaire de Théologie*. Aucune ne porte la phrase en question ni au mot *Loi*, ni à *Volonté*, ni à *Commandement*, etc.
Qu'on me permette de remercier ici M. Mironneau, Conservateur de la Bibliothèque Municipale de Besançon, qui a bien voulu me communiquer l'édition du *Dictionnaire de Théologie* de Bergier (1843) qui se trouve dans la « Bibliothèque Proudhon ».

3. *De la Justice*, III, p. 334; citations semblables dans *De la Justice*, I, p. 318 à 320, où — fait troublant — on trouve la citation exacte du commentaire de Mgr Gousset : « Aucune raison purement philosophique ne peut établir la distinction du bien et du mal. Le philosophe qui a le bonheur d'avoir des idées justes et précises sur une question si importante reste néanmoins impuissant pour convaincre d'erreur, par sa propre raison, le philosophe qui a des idées contraires... »

à l'amoralité les plus absolus que protestent, à propos de tous les grands problèmes, les douze Études de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Au « droit divin », qui ramène tout à une autorité purement extérieure à l'homme (que celle-ci s'appelle Dieu ou la Société), il oppose le « droit humain », fondé sur l'*innéité* d'un principe de justice dans le cœur même de l'homme, dans sa conscience, et qui lui permet d'être « moral ».

Telles sont ses « autorités », ses « sources », beaucoup plus que les Pères, qu'il connaît fort mal, ou que « sa » Bible, qu'il ne cesse pourtant de relire et d'annoter et qu'il « ne céderai[t] pas pour mille écus [1] ». En sorte que s'il est, au point de vue littéraire, « un des grands représentants de la tradition biblique [2] », sa théologie fait très peu de place au Livre par excellence. Hélas, en cela aussi il est de son siècle. Par réaction contre le Protestantisme, les théologiens et les catholiques d'alors se méfiaient de l'Écriture, à laquelle ils préféraient, et au besoin opposaient, la Tradition [3]. Pour beaucoup de fidèles, la lecture du texte sacré lui-même, surtout de l'Ancien Testament, apparaissait comme un péché.

## V. Théologie « proudhonienne [4] »

« La société française n'a plus ni principes ni croyances... L'édifice entier de l'esprit humain, de la conscience humaine est à reconstruire : à qui nous adresser pour cette réédification ? Deux autorités se pré-

1. *Corr.*, t. VIII, p. 135-136 (1858).
2. DE LUBAC, *Proudhon et le Christianisme*, p. 136.
3. Tendance particulièrement accusée chez Blanc de Saint-Bonnet, Donoso-Cortès, et le célèbre Père Ventura, que Proudhon lit, cite et commente. (*De la Justice*, t. II, p. 61, 89, 90, 105, 135, 136, 372, 378; t. III, p. 27, 55, 57, 183.)
4. En dehors du beau livre du Père DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, peu d'études ont été consacrées à la « théologie » de Proudhon. L'abbé ALGANS (thèse de théologie, Toulouse, juin 1934) se trompe lourdement en acceptant le point de départ de Proudhon : ou immanence pure, ou transcendance totale; il trouve à cet égard Bergier encore beaucoup trop *immanentiste (sic)*. — Jean GALL a soutenu une thèse de théologie protestante à Montauban, en 1897, intitulée *Essai sur la pensée de P.-J. Proudhon :* il expose convenablement la position de Proudhon, mais ne voit pas l'unité de sa pensée. — Michel BERNARD, *Visées eschatologiques dans les doctrines de Cournot, Proudhon et Marx* (thèse de droit, Grenoble, 1954), a un bon chapitre sur Proudhon. — Voir aussi SAINT-RENÉ TAILLANDIER, « L'athéisme allemand et le socialisme français. M. Ch. Grün et M. Proudhon », in *Revue des Deux Mondes*, octobre 1848, p. 280 à 322. — PILLON, « L'antithéisme de Proudhon », in *Critique philosophique*. (10 décembre 1874).

sentent : la Révolution et l'Église. Laquelle suivre ? Une conciliation est-elle possible ? »

C'est à cette question, qui est celle d'une vie, que prétend répondre la Somme de 1858, comme son titre même le laisse prévoir : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église.* Elle est dédiée au cardinal-archevêque de Besançon, Mgr Mathieu, « mon » évêque, précise Proudhon [1]. On s'accorde à y voir son ouvrage « capital »; il l'est en tout cas pour qui veut comprendre sa singulière « théologie ». Il a été au XIX^e^ siècle le bréviaire de l'anticléricalisme le plus décidé et le plus intelligent.

D'entrée de jeu, Proudhon envisage le fait religieux au niveau de son efficacité sociale et cherche avant tout dans la religion, comme ses maîtres en catholicisme, *un principe d'ordre social :* il faut que les peuples « croient à quelque chose » et soient animés par une « force de justice », si l'on veut éviter la décadence [2]. C'est le premier postulat de ce partisan du non-gouvernement, de cet an-archiste, moraliste, socialiste et « faiseur d'ordre » (ainsi se qualifie-t-il).

Mais il y a deux manières, selon lui, de concevoir cette indispensable « force de justice » : ou bien on se la représente « comme une pression du dehors exercée sur le moi » et modelant l'homme de l'extérieur; ou bien on la fait surgir « d'une faculté du moi qui, sans sortir de son for intérieur, sentirait sa dignité en la personne du prochain avec la même vivacité qu'il la sent en sa propre personne, et se trouverait ainsi, tout en conservant son individualité, identique et adéquat à l'être collectif même [3] ». Le premier système, le plus ancien en date, est celui de la Transcendance : c'est celui de

1. Proudhon écrit tantôt *Matthieu*, tantôt *Mathieu*. La bonne graphie est *Mathieu*. Né à Paris le 17 janvier 1796 (son père, après avoir été soyeux à Lyon, s'était établi dans la capitale où il tenait un cabinet d'affaires). Césaire Mathieu fit des études de droit et devint avocat en 1815. Il entre peu après à Saint-Sulpice et est ordonné prêtre dans la chapelle des Carmes en 1823 à 27 ans. En 1829, il est vicaire général de Paris, curé de La Madeleine en 1831, évêque de Langres en 1832, à 36 ans. Il est transféré au siège de Besançon le 11 juin 1834, où il mourra quarante et un ans plus tard, en 1875. Cf. BESSON, *Vie de Son Éminence Mgr le cardinal Mathieu, archevêque de Besançon*, 2 vol., Bray et Retaux, 1882. Écrite dans le style d'alors, cette étude, peu scientifique, donna lieu à une mise au point polémique de J.-F. BERGIER, *Supplément à la vie du cardinal Mathieu, en son vivant, archevêque de Besançon*, Besançon, Bonvalot, 1883.
Sous la Monarchie de Juillet, Mgr Mathieu eut une grosse influence sur les nominations épiscopales, à cause de ses liens très étroits avec Mgr Garibaldi, internonce. Cf. Paul POUPARD, *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi, internonce à Paris et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon*, Boccard, Paris, 1961.
2. *De la Justice*, t. I, p. 251 à 254, 284, 324.
3. *De la Justice*, t. I, p. 316.

tous ceux qui « restent fidèles au principe de subordination externe », que ce principe soit Dieu, la Société, le Grand-Être, ou « tout autre Souveraineté, plus ou moins visible ou respectable [1] ». Mais la Transcendance a trouvé son expression la plus élaborée et la plus parfaite dans le catholicisme, en sorte que si celui-ci est convaincu d'erreur, tout s'écroule. Quant à l'autre système, « radicalement opposé au premier », c'est celui de l'Immanence, c'est-à-dire de l'innéité de la Justice dans l'homme et dans la société : il a encore toute l'âpreté du fruit vert, et son porte-parole s'appelle la Révolution [2].

Dans l' « hypothèse catholique », la Justice est « communiquée » d'en haut (sacrements), « intimée » de l'extérieur au sujet (Révélation, Tradition, magistère), à tel point que l'individu ne peut trouver son salut qu'en renonçant à tout jugement propre, à toute autonomie. Dénué par lui-même de toute moralité et de tout « principe de justice », il est normal, comme l'affirme l'École catholique (Maistre, Bonald, La Mennais, Donoso-Cortès), qu'il soit « sans droits »; il n'a que des « devoirs », ou plutôt un seul devoir : celui d'obéir à son Dieu et à ses représentants sur terre (Roi, clergé, noblesse). Par voie de conséquence, l'ordre *selon le droit divin* sera nécessairement un ordre autoritaire, hiérarchique et immuable [3], un ordre « inhumain » qui n'attend rien de l'homme, sacrifie toute intériorité aux exigences de la société (Bonald) et ignore le progrès. Dans cette perspective, la valeur morale de l'acte dépend essentiellement de sa conformité ou de sa non-conformité à un canon purement extérieur; quant aux dispositions du « sujet », on s'en soucie peu (il renvoie ici à la pratique religieuse « forcée » des collèges de la Restauration). Tout se réduit à une question de « discipline ». Ainsi s'explique, poursuit Proudhon, l'alliance de la monarchie de droit divin et de l'Église, de l'absolutisme et du catholicisme, du sabre et du goupillon : « Se bat-il bien ? demande le général à propos d'un militaire accusé de viol. — Oui. — Soyez indulgent. » « C'est le mot de l'Église : Va-t-il à la messe ? — Oui. — Soyez indulgent [4]. »

D'où sa conclusion : ce genre de moralité est le comble de

1. *Ibid.*
2. *De la Justice*, t. I, p. 316 et 317.
3. Ce sont les trois notes dont Bergson, dans *Les deux sources...*, se servira pour caractériser l'idéal d'une société non démocratique.
4. *De la Justice*, t. II, p. 228; voir aussi t. I, p. 319 à 321; t. II, p. 473; t. III, p. 334, 651. *La Justice poursuivie*, p. 223, 273, 275, etc.

l'immoralité; c'est une insulte permanente à la dignité humaine.

Dans la seconde hypothèse, il en va tout autrement. Doué d'un « sens moral », d'une « faculté de justice », l'homme trouve en lui-même son principe de justification, même si celui-ci ne peut se développer et s'épanouir que dans et par la vie sociale. *Sui compos*, ce serait le déshonorer que de faire dépendre sa moralité d'un Souverain étranger. Toute sa Justice repose sur « une sorte de commandement secret de lui-même à lui-même »; en sorte qu'il ne considérera comme « bon » que ce qui est avoué par sa conscience, et comme « mal » que ce qui lui est présenté comme tel par sa conscience [1]. Par voie de conséquence, l'ordre *selon le droit humain* sera un ordre fondé sur la dignité inaliénable de la personne, et souverainement respectueux de ses exigences fondamentales. D'autre part, comme la personnalité est essentiellement la même chez tous, ce sera un ordre de tendances *égalitaire* et *libertaire* (en purgeant le mot de toute nuance péjorative ou a-morale), qui recherchera en toutes occasions l'adhésion intime, réfléchie, cordiale du citoyen, et qui fera sans cesse appel à sa participation et à sa responsabilité.

En effet, la « faculté justicière » dont l'homme est pourvu a ceci de particulier qu'elle dépasse tout individualisme : elle entre en jeu devant l'être humain, quelqu'il soit; en sorte que l'homme, à la différence de l'animal, éprouve A LA FOIS « l'obligation de se respecter en toute circonstance, *et* de respecter autrui, comme [il] voudrait être respecté [lui-même], s'il était à sa place [2] ». En d'autres termes, « ce qui fait que je respecte le prochain [...] c'est sa qualité d'homme [3] »; et, « ce qui est plus extraordinaire, je m'offense moi-même en l'offensant [4] ». Bref, par sa conscience, l'homme « a la faculté de sentir sa dignité dans la personne de son semblable comme dans sa propre personne, de s'affirmer à la fois comme individu et espèce [5] ».

La « loi suprême » de toute Justice est donc la *loi de réciprocité:* « *Fais aux autres ce que tu veux qu'on te fasse. Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait* [6]. » En développant cette norme,

1. *De la Justice*, t. I, p. 326. Ci-dessus, p. 25.
2. *De la Justice*, t. III, p. 360.
3. *De la Justice*, t. I, p. 426.
4. *De la Justice*, t. I, p. 418, 419.
5. *Ibid.*, t. I, p. 423.
6. *Ier Mémoire*, p. 143, 144. *De la Justice*, t. III, p. 355. Cette « loi » se retrouve dans tous ses écrits, sans aucune exception. Il observe que c'est la loi de l'Évangile, mais

grâce à laquelle « la distinction du bien et du mal est faite, conséquemment la loi édictée pour tous les degrés de civilisation et tous les cas possibles [1] », on obtient cette amplification majestueuse : « *La Justice est le respect, spontanément éprouvé et réciproquement garanti, de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense* [2]. »

Telles sont, selon lui, les deux façons antinomiques de se représenter la Justice et donc l'ordre dans la société. Le choix est clair : ou la Transcendance, le catholicisme, le droit divin — ou l'Immanence, le droit humain, l'idéologie des droits de l'homme et la Révolution. « Il y va de notre vie morale, de notre salut éternel, comme dit l'Église, et jamais question plus haute ne fut soulevée parmi les hommes [3]. » En un mot, « la question est entre la Révolution et l'Église [4] ».

Nous le connaissons assez pour savoir quelle est sa réponse... C'est un jeu pour lui de « prouver » ensuite sa thèse à l'occasion de tous les grands problèmes qui hantent l'humanité : mépris systématique de la personne dans le « système catholique » fondé sur le péché originel et la perte de tout « sens moral » chez l'homme déchu; « insulte hiérarchique »; éducation visant à former de « bons sujets », tels qu'il les faut pour le pouvoir absolu; « pénitencerie affligtive et infâmante » (il nomme Saint-Acheul); peur de l'instruction des masses (Maistre, Bonald, Donoso-Cortès); discipline rigoureuse des idées, Saint-Office, Sainte-Inquisition; « dogme » de l'inégalité providentielle et des états de vie; opposition à tout ce qui développe le sens critique, comme la science, l'industrie mécanique; hostilité de principe aux « lumières de la raison »; etc. « Ceux de 89 », au contraire, et plus généralement ceux qui croient à l'Immanence, prêchent « le respect égal et réciproque », non seulement pour le Ciel, mais dès ici-bas, et entre tous les hommes, quelles que soient leur origine sociale, leur situation, ou la couleur de leur peau. Pour cela, ils ne cherchent

qu'elle lui est très antérieure. C'est donc la loi « naturelle », « absolue », « suprême ». Cf. Introduction, p. 13. Sa formulation de la loi morale fait penser à Kant dont il avait lu et annoté les ouvrages, traduits par son ami Tissot, professeur à Dijon.

1. *De la Justice*, t. III, p. 355.
2. *Ibid.*, t. I, p. 423.
3. *Ibid.*, t. I, p. 292.
4. *Ibid.*, t. I, p. 271; c'est le titre d'un développement.

pas à faire de l'enfant « une cire molle », ils veulent « couler du fer » dans ses veines; au « sujet docile », ils préfèrent « l'homme digne », le citoyen fier de ses droits et de ses devoirs; ils ne redoutent pas « la ventilation des idées », ils l'organisent; ils ne gouvernent pas par l'attrait des récompenses ou la peur du châtiment (ciel, enfer), mais ils croient qu'il y a une justice *immanente* et que la sanction naît de l'acte comme la fleur de la tige : « Tout se réjouit dans l'homme, dans la société, dans la nature, quand la Justice est observée; tout souffre et meurt, quand on la viole [1]. » Enfin, les véritables « justiciers » ne trompent pas le peuple en lui prêchant une égalité « céleste »; ils veulent que, dès cette terre, pour tous les hommes, la réciprocité du respect, proclamée entre les personnes, conduise à la réciprocité des services et à l'équivalence des conditions : c'est tout le socialisme, du moins tel qu'il l'entend [2].

Telles sont quelques-unes des « certitudes » qu'il dit avoir puisées « au plus profond de [sa] conscience »... Après ce que nous avons dit sur son enfance, son adolescence, ses humiliations, ses lectures, est-il besoin de beaucoup insister ? L'opposition de la Transcendance et de l'Immanence, c'est le « duel fantastique » de la « très catholique Restauration », l'antagonisme des ultras et des libéraux, l'affrontement des deux idéologies « absolutiste » et « progressiste [3] », dont l'une se réclamait des droits de Dieu et l'autre des droits de l'homme. Sa « théologie » n'est que la systématisation, parfois géniale, mais toujours abusive, des faits et des scènes de sa jeunesse, qu'il s'explique à lui-même, interprète, grossit, déforme et revit à la lumière de ses « auteurs ».

Il écrit, il est vrai, en 1855-1858, longtemps après l'âge d'or de l' « alliance du trône et de l'autel »; mais d'une part ses « autorités » (Bergier, Maistre, Bonald et leurs disciples) demeurent les théologiens indiscutés du courant catholique majoritaire; d'autre part, après les *Te Deum* qui ont accompagné la proclamation de l'Empire, après le raidissement de Pie IX, le « cliché affectif » de la Restauration joue de nouveau [4], et sa sensibilité exacerbée redoute plus que jamais une « seconde Restauration ». Aussi bien, pour justifier son anti-

1. *De la Justice*, t. IV, p. 352. En lettres majuscules dans le texte.
2. Je développerai les aspects positifs de sa pensée dans un autre ouvrage.
3. Le terme est courant au XIX[e] siècle et désigne tout partisan du progrès.
4. Ci-dessus, p. 116.

catholicisme systématique, c'est non seulement au temps de sa jeunesse qu'il nous renvoie, mais à de nombreux faits actuels. On lit par exemple dans *La Justice poursuivie :*

> « L'Église est chargée de prêcher aux masses, par ses 40.000 tribunes, les grands principes d'*autorité*, de *hiérarchie*, de *pouvoir absolu*, de *noblesse héréditaire*, d'*inégalité providentielle*, de *servitude de la raison*, et autres, que la réaction du 2 décembre a mis à l'ordre du jour, et contre lesquels proteste avec énergie la conscience publique. L'Église est la seule morale que possède la nation, et la nation n'en veut plus [1]. »

D'où la nécessité d'une « nouvelle spiritualité », d'une « nouvelle morale », « qui laissera loin derrière elle la morale et la spiritualité chrétiennes [2] » : celles du droit humain, par opposition au droit divin [3]. Il est vraiment, en ce sens, un des pères de la « morale laïque [4] ».

Toutefois, la « question sociale », la misère des classes ouvrières, l'attitude de l'Église face au prolétariat naissant, tout cela pèse aussi d'un grand poids sur son comportement antireligieux. Il n'oublie pa ses compagnons d'infortune, ni le « serment [5] » qu'il avait fait en 183 d' « améliorer la condition physique, morale et intellectuelle de l. classe la plus nombreuse et la plus pauvre [6] ». Mais comment imaginer une réelle promotion des masses populaires dans le « système de l'inégalité naturelle et providentielle », que ne cesse de prêcher l'Église en toute occasion ?

Avant donc de juger au fond de sa « théologie », examinons rapidement ce nouveau chef d'accusation.

1. *Justice poursuivie*, p. 310. — Cet écrit est une défense dans laquelle il cherche à se justifier des griefs d'accusation retenus contre lui. L'affaire allait se terminer par trois ans de prison et une forte amende.
2. *Création de l'ordre*, p. 459 (1843).
3. *De la Justice*, t. I, p. 323 et s.
4. C'est ainsi que Chaudey, son avocat, qualifiait sa morale, par opposition à la « morale religieuse ». (*Justice poursuivie*, lettre du 8 mai 1858, p. 328.)
5. *Carnet VII* (inédit); *Corr.*, t. I, p. 32, 57.
6. *Ier Mémoire*, p. 119.

CHAPITRE QUATRIÈME

# La question sociale

## I. La « lèpre hideuse du prolétariat » (Proudhon)

Les enquêtes et les écrits de Villeneuve-Bargemont, de Gérando, de Buret, de Morogues, et surtout du Dr Villermé [1], les ouvrages plus récents de Calippe, Duveau, Dansette, Dolléans, Labrousse, Rollet [2], Duroselle [3], Régine Pernoud [4], Isambert [5], Louis Chevalier [6], Émile Poulat [7]... ont suffisamment mis en lumière, chacun à leur point de vue, l'état d'extrême misère des classes ouvrières qui a accompagné l'essor du machinisme industriel et du capitalisme libéral en France, de 1830 à la fin du Second Empire, pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter. Durée moyenne du travail variant de 12 à 17 heures, conditions d'insalubrité et d'insécurité à peu près totales, taudis, caves et « courées » trop célèbres, salaires soumis à la loi d'airain et, jusqu'en 1850, rarement au-dessus de ce qui était strictement indispensable pour la reproduction des forces physiques, mortalité et taille moyennes des ouvriers adultes notablement inférieures à celles des autres couches sociales, mortalité infantile de l'ordre de 50 % dans certains centres du Nord, travail des enfants à partir de six ans (filatures notamment), état moral désastreux : tout cela est trop connu et trop triste pour appeler de longs commentaires.

Personnellement, Proudhon n'a jamais connu de telles conditions de vie; mais il sait qu'elles existent et il prend feu. Voici, entre beau-

1. Maurice DESLANDRES et Alfred MICHELIN ont donné un bon condensé de la célèbre enquête, *Il y a cent ans, extraits de l'enquête de Villermé*, Spes, 1938.
2. Henri ROLLET, *L'Action sociale des catholiques en France*, t. I, Boivin, 1948.
3. J.-B. DUROSELLE, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Presses universitaires, 1950. — On trouvera à la fin de cet ouvrage fondamental une très abondante bibliographie, qui nous dispense de donner plus de détails sur les ouvrages qui se rapportent à ce sujet (p. 711 à 758).
4. Régine PERNOUD, *Histoire de la bourgeoisie en France*, 2 vol., Seuil, 1962.
5. F.-A. ISAMBERT, *Christianisme et Classe ouvrière*, Casterman, 1961.
6. Louis CHEVALIER, *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Plon, 1958.
7. Émile POULAT, *Journal d'un prêtre d'après-demain*, Casterman, 1961.

coup d'autres, les lignes hallucinantes qu'il leur consacre dans les *Contradictions économiques*, en 1846 :

> « Des époux tout nus, cachés au fond d'une alcôve dégarnie, avec leurs enfants, nus; des populations entières qui ne vont plus le Dimanche à l'Église, parce qu'elles sont nues; des cadavres gardés huit jours sans sépulture, parce qu'il ne reste du défunt ni linceul pour l'ensevelir, ni de quoi payer la bière et le croque-mort (et l'évêque jouit de 4 à 500.000 livres de rente); des familles entassées sur les égoûts, vivant de chambrée avec les porcs, et saisies toutes vives par la pourriture, ou habitant dans des trous, comme les albinos; des octogénaires couchés nus sur des planches nues; et la vierge et la prostituée expirant dans la même nudité; partout le désespoir, la consomption, la faim, la faim!... Et ce peuple qui expie les crimes de ses maîtres, ne se révolte pas! Non, par les flammes de Némésis! quand le peuple n'a plus de vengeance, il n'y a plus de Providence [1]. »

Comme il le dit lui-même, tout son socialisme est une « protestation » contre les « épouvantements » d'un ordre aussi inhumain [2]; et, par voie de conséquence, contre tous ceux qui le qualifient de « naturel », « nécessaire », « fatal », « providentiel », « divin ». Or, là encore, ils étaient légion.

## II. Les « économistes »

Pour l'École [3], en effet, il existe un ordre « naturel » optimum qui résulte des rapports qui s'établissent spontanément entre les hommes chaque fois qu'ils sont laissés libres d'agir selon leurs intérêts. D'autre part, il y a concordance entre les intérêts particuliers et l'intérêt général. L'État n'a donc pas à intervenir en un domaine qui ne le regarde pas : c'est le *laissez faire, laissez passer.* Quelques soient les nuances importantes qui opposent les économistes « clas-

1. *Contradictions économiques*, t. I, p. 269. — Il rassemble ici les éléments descriptifs qu'il a trouvés chez Buret, à propos de l'Angleterre; mais Buret et Proudhon précisent que les mêmes faits se rencontrent en France. Ils n'ont pas tort, mais en France l'industrialisation était encore très localisée et beaucoup moins développée qu'en Angleterre.
2. *Corr.*, t. II, p. 193; *Carnets, passim.*
3. Il désigne ainsi l'ensemble des économistes (libéraux); il dit encore « les économistes » ou les « économistes classiques ». Il a surtout fréquenté Say, Smith, Bastiat, Garnier et Walras.

siques » entre eux, tous sont d'accord sur ces postulats. Il s'ensuit que si l'ouvrier est trop malheureux, ce que bien des industriels nient, c'est qu'il use mal de sa liberté (fainéantise, ivrognerie, débauche) et surtout qu'il fausse imprudemment les « lois naturelles » de l'offre et de la demande en mettant au monde, par son incontinence, trop d'enfants. D'où les nombreux conseils de « prudence » que l'on rencontre sous la plume des économistes, comme dans les discours officiels de la plupart des préfets de l'époque, du moins dans les régions industrialisées [1].

Dans cette optique, Casimir Périer déclarait à la tribune de la Chambre des Députés, après la répression de la grève des canuts lyonnais : « il faut que les ouvriers sachent bien qu'il n'y a de remède pour eux que dans la patience et la résignation [2] ». « La société actuelle, lit-on dans le rapport de Thiers sur l'Assistance Publique en 1850, reposant sur les bases les plus justes, ne saurait être améliorée. »

Tout le projet de Proudhon est au contraire de « faire application de la Justice à l'économie », en soumettant la « raison des choses » à la « raison des personnes », le *Cosmos* à l'*Anthropos* [3]. Que lui répond-on ? Qu'il s'insurge contre les « lois naturelles » et « providentielles [4] ». « Contre les exécrables théories du *statu quo*, reprend-il alors, je me sens à bout d'arguments; et si je pouvais oublier devant qui je parle, ce ne seraient plus, Monseigneur, des paroles humaines que vous auriez à entendre, ce seraient les rugissements d'une bête féroce [5]. » Et il accuse l'Église d'être « le spirituel » de cet ordre fixiste, inégalitaire, « homicide ».

Bien que, sur le plan de la pensée, il prenne grand soin d'établir une nette distinction entre le « dogme » des économistes et le « dogme catholique », et qu'il juge ce dernier très supérieur au premier, il a donc tendance à unir dans une même réprobation les tenants de l'un et de l'autre. Pourquoi ? Et, en ce qui concerne l'Église catholique, comment expliquer la profondeur de son ressentiment ?

1. Il y aurait une étude très éclairante à faire sur ce point. Tous les sondages que j'ai pu entreprendre vont dans le même sens.
2. Sur la révolte des canuts lyonnais, cf. Fernand RUDE, *Le mouvement ouvrier à Lyon de 1827 à 1832*, Paris, 1944, 780 pages.
3. *De la Justice*, t. II, p. 148; t. III, p. 349 à 356; t. IV, p. 432.
4. *De la Justice*, t. II, p. 138, 139; t. III, p. 35, 102. — Même thème, longuement développé dans les *Contradictions économiques*, et dans presque tous ses ouvrages.
5. *De la Justice*, t. III, p. 95.

## III. Les conversions politiques [1]

Après le « déluge d'impiété » de 1830, le clergé, traumatisé par la violence du choc, avait « fait le mort » (Dupin). « Les évêques, intimidés et comme accablés, observe Louis Veuillot, demeuraient cois [2]. » « On veut se passer de nous, écrivait l'évêque de Belley à ses prêtres; eh bien, tenons-nous calmes dans cette espèce de nullité [3]. » Face à cette attitude effacée, la fièvre antireligieuse de la bourgeoisie tomba rapidement; puis elle fit bientôt place à un « intérêt » compréhensible. Les « libéraux » d'hier sont maintenant au pouvoir, ils entendent y rester. Pourquoi ne demanderaient-ils pas à l'Église un soutien semblable à celui dont ont joui leurs ennemis d'hier ? Étant devenue la « classe dirigeante », pourquoi l'ordre inégalitaire et hiérarchique du catholicisme ne jouerait-il pas en leur faveur ? Pourquoi le clergé ne demeurerait-il pas, mais à leur profit cette fois, le « sublime conservateur de l'ordre public [4] » et, par voie de conséquence, leur « soutien naturel » ? C'est ainsi que plusieurs d'entre eux, parmi les plus « éclairés » (c'est l'épithète du temps), imitèrent, sur un mode mineur mais peut-être plus dommageable encore à l'Église, ceux dont ils s'étaient jadis tant moqué : ces grands seigneurs dont « l'orthodoxie à la fois superbe et sceptique » soutenait « le parti de Jésus-Christ sans croire à Jésus Christ [5] ». D'autres, par le même biais social, retrouvèrent la foi, au moment même où une élite populaire, par un mouvement de compensation à peu près inéluctable, s'éloignait de l'Église.

Aujourd'hui, où nous distinguons soigneusement le social et le religieux, au point de les séparer, nous qualifierons volontiers cette attitude de cynique. Il n'en est rien; car les mentalités étaient alors fort différentes, tant du côté des croyants, formés à l'école de Maistre, Bonald, Chateaubriand, que du côté des incroyants. Et l'habitude d'envisager la religion sous l'angle de son utilité sociale remontait très avant dans les siècles.

1. Là encore, notre insistance sur ce sujet est commandée par l'importance qu'il revêt dans les explosions antireligieuses de Proudhon.
2. *Rome et Lorette*, t. I, p. 39.
3. LECANUET, *Montalembert*, t. I, p. 129.
4. Molé, discours de réception à l'Académie française, 1840; cité par THUREAU-DANGIN, *Histoire de la monarchie de Juillet*, t. III, p. 415.
5. Ci-dessus, p. 75.

Sans parler de l'Ancien régime, Napoléon, qui croyait en Dieu mais non à l'Évangile, se riait des « athées de Paris » qui s'imaginaient pouvoir gendarmer une société sans Dieu. Il déclarait en ce sens à Fontanes, en août 1805 :

> « L'homme sans Dieu, je l'ai vu à l'œuvre depuis 1793. Cet homme-là, on ne le gouverne pas, on le mitraille. De cet homme-là, j'en ai assez. Ah! et c'est cet homme que vous voudriez faire sortir de mes lycées ? Non, non, pour former l'homme qu'il nous faut, je me mettrai avec Dieu... [1] »

On voit bien tout ce qu'il peut y avoir de juste dans cette attitude. On en voit aussi le danger, dans lequel Napoléon et son siècle ont abondamment donné : la religion en vient à se vider de tout son contenu spécifiquement religieux pour devenir, selon l'expression de G. Rigault, « un ressort psychologique et moral que le génie de l'homme doit savoir employer [2] », ou encore selon le mot de L. Bloy un « engin de gouvernement ».

Napoléon disait d'ailleurs à propos du Concordat de 1801 :

> « Dans la religion, je ne vois pas le mystère de l'Incarnation, mais celui de l'ordre social... Quand un homme meurt de faim à côté d'un autre qui regorge, il lui est impossible d'accéder à cette différence s'il n'y a pas une autorité qui lui dise : Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches, mais ensuite et pendant l'éternité le partage se fera autrement [3]. »

Il parlait en ce sens de ses « préfets violets » (les évêques) et de sa « gendarmerie sacrée » (le clergé).

Quarante ans plus tard, Chateaubriand reprendra la même idée :

> « Un État politique, où des individus ont des millions de revenus tandis que d'autres individus meurent de faim, peut-il subsister quand la religion n'est pas là avec ses espérances hors de ce monde pour expliquer le sacrifice [4] ? »

1. Eugène RENDU, *Ambroise Rendu et l'Université de France*, 1861, p. 27 et 28. — Il aimait à dire : « Je ne crois pas aux religions, mais à l'idée de Dieu. » Il ajoutait : « En Égypte, j'étais mahométan; ici, je serai catholique pour le bien du peuple. »
2. G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, Plon, 1942, t. IV, p. 93 et 94 (en rejetant cette conception).
3. RŒDERER, *Mémoires*.
4. *Mémoires d'outre-tombe*, éd. du Centenaire, t. IV, p. 581; à la date du 25 septembre 1841.

*Tocqueville*

L'évolution d'une importante fraction de la bourgeoisie libérale au cours du XIX[e] siècle s'éclaire à cette lumière. Dès l'année 1835, Tocqueville observait, pour s'en féliciter :

> « La plupart des libéraux que les passions irréligieuses avaient jadis poussés à la tête de l'opposition, tiennent maintenant un langage tout différent de celui qu'ils tenaient alors. *Tous reconnaissent l'utilité politique d'une religion et déplorent la faiblesse de l'esprit religieux dans la population*[1]. »

*Guizot*

C'est dans ce contexte quelque peu équivoque que la loi de 1833 sur la liberté de l'enseignement primaire fut votée et que fut introduite dans les écoles publiques primaires l'obligation de l' « instruction morale et religieuse [2] ». En la défendant devant les députés, Guizot avait lourdement insisté sur ce fait que le développement intellectuel, dans les classes inférieures, « devient un principe d'orgueil, d'insubordination, d'égoïsme et par conséquent de danger pour la société », s'il est « séparé du développement moral et religieux »; et les rapporteurs des deux Chambres M. Renouard et M. Cousin, avaient largement fait écho à cette manière de voir [3]. En 1836, Guizot devait développer le même thème : en face de l'état d'inquiétude, de fermentation, de trouble où vivent un si grand nombre d'esprits, en face des dangers moraux que courent les « classes inférieures », poussées à la révolte par ceux qui veulent en faire des « instruments de désordre », il est, pour la société, « du plus grand intérêt, et d'un intérêt plus grand que jamais, s'il est possible, d'entretenir avec soin, de propager l'empire des croyances religieuses ». Il fallait donc prouver aux catholiques « que l'autorité publique voulait sincèrement et loyalement la durée, la dignité, l'extension du pouvoir moral et social de la religion et de ses dépositaires [4] ».

Guizot était un croyant sincère et un esprit religieux. Il ne faisait que s'insérer dans la lignée de ces innombrables apologistes, du dedans

1. TOCQUEVILLE, *Correspondance inédite*, t. II, p. 48; mai 1835; c'est nous qui soulignons.
2. Article 1[er] de la loi du 28 juin 1833.
3. THUREAU-DANGIN, *Histoire...*, t. II, p. 342 et 343.
4. THUREAU-DANGIN, t. III, p. 423 et 424; mars 1836.

et du dehors, qui, tout au cours du XIX^e siècle, et même très au-delà, ont prôné la religion pour son « utilité sociale ». Mais étant donné, d'une part, la conception fortement hiérarchisée que l'on avait de l'ordre social et, d'autre part, le fait inédit de la formation du prolétariat moderne, qui ne perçoit *aujourd'hui* le rôle peu enviable que l'on attribuait ainsi, le plus innocemment du monde et sans même s'en rendre compte, à la religion et à l'Église catholique ?

*Balzac*

Balzac est un excellent témoin de cette évolution. Lui-même s'oriente vers le catholicisme, à partir de 1831, parce qu'il y voit le parti le plus capable d'assurer l'ordre et la prospérité de la France[1]. A partir de 1825, la religion apparaît toujours dans ses romans, où tant de générations se sont reconnues, comme « un facteur d'ordre politique et social », « le plus grand élément d'ordre social ». A la suite de Napoléon, et à son exemple, il estime qu'« on ne contient les peuples que par la religion »; « Dieu et le roi : ces deux principes sont les seuls qui puissent maintenir la partie ignorante de la nation dans les bornes de sa vie patiente et résignée[2]. » « Les libéraux auront beau faire, écrit-il ailleurs, la religion sera toujours une nécessité politique. Vous chargeriez-vous de gouverner un peuple de raisonneurs ? Napoléon ne l'osait pas : il persécutait les idéologues. Pour empêcher les peuples de raisonner, il faut leur imposer des sentiments. Acceptons donc la religion catholique avec toutes ses conséquences[3]. » Il se lamente en constatant que « tout conspire à miner la croyance d'une vie future, sur laquelle l'édifice social est appuyé depuis 1800 ans[4] ». « Parmi tous les moyens de gouvernement, la religion n'est-elle pas le plus puissant de tous pour faire accepter au peuple les souffrances et le travail constant de sa vie[5] ? » Peu importe, à cet égard, l'origine surnaturelle du catholicisme : « Cela ne serait pas une institution divine, ce serait une nécessité humaine », « une nécessité politique[6] ». Témoin d'un grand déploiement de forces de police, il s'écrie :

1. Philippe BERTAULT, *Balzac et la religion*, Boivin, 1942. — Ouvrage fondamental dans lequel nous puiserons les citations qui suivent.
2. BERTAULT, p. 204. — Les principales sources théologiques de Balzac sont Bonald, Maistre, et, à un degré moindre, Frayssinous.
3. BERTAULT, p. 231. — Nous retrouvons ici la « religion-poésie » de Chateaubriand.
4. BERTAULT, p. 233.
5. *Ibid.*, p. 203.
6. *Ibid.*, p. 233.

> « Mais cet appareil constitue la répression d'un peuple sans foi. Car la religion devrait suffire, et l'obéissance des masses sera toujours l'ouvrage des prêtres et non de la force brutale. »

Puisque la religion est avant tout « un code de morale et de politique », prolongeant la réflexion de Maistre sur la « superstition », il ne voit aucune contradiction à admettre qu'un prêtre incrédule peut parfois, mieux qu'un autre, défendre la religion : « Moins je crois à l'Église, fait-il dire à son héros, plus j'ai d'autorité pour la défendre. Mon désintéressement fait ma force. »

Témoin illustre d'une époque, Balzac ne crée pas ses personnages *ex nihilo* : il les a rencontrés et admirés. C'est en vérité l'attitude de tous les grands « libéraux » de la Restauration vis-à-vis de la religion, de 1835 à 1870 et au-delà, qu'il faudrait étudier : la moisson serait abondante. Ainsi, de Sacy s'effraie publiquement, dès 1835, de ce « vide affreux » qui laisse « la société, aux prises avec la révolution, sans une foi publique qui les tempère et les ramène du moins à quelques principes immuables », ceux de la Religion [1]. Th. Jouffroy, l'auteur du retentissant article *Comment les dogmes finissent*, s'inquiétera bientôt, lui aussi, de la désaffection religieuse des classes inférieures et, devant l'insubordination des esprits et le dévergondage des mœurs, il confiera à A. de Margerie :

> « Je ne suis pas de ceux qui pensent que les sociétés modernes peuvent se passer du christianisme; je ne l'écrirais plus aujourd'hui [...]. Tous ces systèmes ne mènent à rien; mieux vaut, mille et mille fois, un bon acte de foi chrétienne [2]. »

Quant à Vigny, un autre sceptique, et qui le demeurera, n'écrivait-il pas au Pasteur Bungener, en l'année-tournant 1848 et en faisant explicitement allusion au mot-brûlot de Proudhon, qui était alors représentant du peuple :

> « Dans un temps où nous avons vu le pouvoir à demi saisi par ceux qui déclarent : *la propriété, c'est le vol*... ce n'est pas trop de toute l'armée du Christ pour faire face à la barbarie intérieure qui, de tous les côtés, est sortie des ténèbres. »

1. De Sacy, *De la réaction religieuse*, Paris, 1835; cité par Thureau-Dangin, *Histoire...*, t. II, p. 352.
2. *Le Correspondant*, 25 juillet 1876.

Voilà pourquoi on entend répéter dans les salons et dans la « haute société [1] » qu'il faut une religion pour le peuple, et ceux-là même qui continuent à se réclamer de Voltaire et des « lumières » ne sont pas les derniers à sentir « toute l'importance de ce grand intérêt social [2] ». Beaucoup demeurent farouchement opposés aux empiètements du clergé dans ce qu'ils considèrent comme leur domaine; plusieurs persistent à redouter, jusqu'à l'obsession, l'influence des Jésuites; sur tous ces points, le vieux réflexe de la Restauration joue encore, et la lecture du *Constitutionnel*, pour les années 1835-1840, est à cet égard extrêmement instructive [3]. Mais, lorsqu'il s'agit des « classes inférieures », et non d'eux-mêmes, ni de leurs propres fils, chez la plupart la défense de l'ordre social, des « intérêts sociaux », prend alors le dessus et les pousse dans les bras de l'Église.

*Après février 1848 : M. Thiers*

Pendant quelques semaines, la révolution de février 1848 sembl. devoir changer le cours des choses : le peuple et l'Église allaient-ils s retrouver ? Mais, outre qu'il ne faut pas se faire illusion sur la qualité religieuse des démonstrations populaires, processions de Saint-Roch, bénédiction des arbres de la liberté, ni même généraliser ces manifestations à l'ensemble de la France, l'intermède fut de courte durée et le réveil brutal [4]. Avant même les sanglantes journées de juin, le mouvement de conversion politique de la bourgeoisie reprend, accéléré par la « peur rouge »; il se prolongera très au-delà de la mort de Proudhon

1. Balzac ne cache pas sa joie de pouvoir la fréquenter. (Bertault, p. 195, 196.)
2. L. VEUILLOT, *L'Univers* du 30 mai 1843, en citant un personnage officiel qu'il ne nomme pas. A cette époque, Veuillot critique cette attitude intéressée : le Gouvernement, écrit-il dans le même article, « n'aime pas la Religion ou ne la comprend pas. [...] il la protège à titre de chose existante, peut-être utile, mais non à titre de chose respectable et divine en soi ».
3. Au fur et à mesure que les relations de l'Église et du pouvoir s'améliorent, on voit réapparaître « Loyola », « La Congrégation », « Saint-Acheul », « les missionnaires », etc. Obsession si réelle que Villemain, ministre de l'Instruction publique après Guizot, en devint fou : se promenant un jour, en 1844, avec un de ses amis, médecin, sur la place de la Concorde, il s'arrête tout d'un coup, effrayé. — « Qu'avez-vous ? lui demanda son compagnon — Comment! Vous ne voyez pas! — Non — Montrant alors un tas de pavés : « il y a là des Jésuites; allons-nous en. » Il fallut l'enfermer. Les attaques de Quinet et de Michelet, « les deux frères siamois du Collège de France » (VEUILLOT, *L'Univers*, 13 février 1844), contribuèrent à créer cette hantise. En 1845, le R. P. Roothaan ordonnera la dispersion des résidences des Pères les plus importantes, particulièrement de Saint-Acheul. (BURNICHON, *Histoire d'un siècle*, t. II, p. 465, 653 et s.)
4. P. HAUBTMANN, « Trois dates d'histoire religieuse » (juillet 1830, février-juin 1848), in *Études*, mai 1948, p. 145 à 168. — ISAMBERT, *Christianisme et Classe ouvrière*, p. 168 et s.

(1865). Pour lutter contre les « folies novatrices » (et elles foisonnaient, en effet, presque nécessairement), à qui s'adresser, sinon à la Religion que croyants et incroyants considèrent, plus que jamais, comme « la première des forces de conservation sociale » (Veuillot) ?

Thiers est le représentant le plus connu de cette nouvelle vague. « Je suis changé », avouait l'ancien rédacteur du *Constitutionnel*, grand mangeur de curés, dès le mois de mai 1848; « je le suis, non par une révolution dans mes convictions, mais par une révolution dans l'état social [1] ». Il va désormais défendre, de la même ardeur, « la cause sacrée de la Propriété » et la Religion, affronter Proudhon en un duel oratoire célèbre, dans lequel il triompha aisément, faire échouer plusieurs projets favorables à l'extension de l'enseignement primaire gratuit et obligatoire, et devenir le plus compromettant défenseur de la liberté de l'enseignement primaire libre : à l'armée des instituteurs « anti-curés » ou « curés de l'athéisme et du socialisme », il oppose l' « armée des curés », des *vrais* curés, fidèles à leur « mission sociale ». Une estampe du temps le montre, un cierge à la main, faisant amende honorable au nom du *Constitutionnel* [2].

1. Lettre à Madier-Montjau, 21 mai 1848, sur la liberté d'enseignement; cité par LECANUET, *Montalembert*, t. II, p. 391.

2. Voici quelques extraits de l'intervention de Thiers, le 10 janvier 1849, devant la Commission extra-parlementaire qui était chargée de préparer ce qui devait devenir, après bien des péripéties, la loi de 1850, connue sous le nom de « loi Falloux » :

« Par les maux que nous avons soufferts, notre société a acquis le droit d'être sévère : soyons hardis, très hardis.

Et d'abord, oublions nos dissentiments funestes qui, dans ces dernières années, ont séparé le clergé et l'Université; qu'on cesse de s'opposer ces mots de liberté et de non-liberté, vieilles querelles qu'il faut oublier quand il s'agit de sauver la société. Tâchons donc de nous unir, il le faut pour nous relever de notre défaite, car nous avons été tous vaincus, oui, tous! Aussi moi, qui à une autre époque ne voulais pas immoler l'Université au clergé, qui, certes, quant à l'enseignement secondaire, n'y serais pas encore disposé aujourd'hui, je suis prêt à lui donner tout l'enseignement primaire [...].

« ... Ah! si la loi de M. Carnot m'a tant effrayé, ce n'est pas pour avoir encore diminué les précautions pour l'admission dans l'enseignement, ou pour avoir encore exclu le clergé de la surveillance; j'y ai vu quelque chose de bien plus funeste encore, c'est l'introduction de trente-sept mille socialistes et communistes, véritables *anti-curés* dans les communes. Je sais bien du reste que les instituteurs primaires ne sont pas les seuls imbus de ces mauvaises doctrines [...].

« Et à ce sujet, qu'on me permette de faire remarquer ce que l'expérience nous a démontré, à savoir, que dans les ateliers nationaux, c'étaient les ouvriers les plus instruits qui y entraient le plus [...].

« Assurément, je ne veux pas faire pour cela de l'obscurantisme; il ne faut pas, sans doute, couper l'arbre de la science du bien et du mal; mais je dis qu'il faut bien regarder avant d'étendre démesurément partout l'instruction primaire, et surtout avant de lui donner une extension trop grande et qui n'est pas sans de graves dangers : l'esprit est matière à foudre! C'est par une trop grande extension que le projet de M. Carnot m'a encore effrayé; lire, écrire, compter, voilà ce qu'il faut apprendre; quant au reste, cela est superflu. Il faut bien se garder surtout d'aborder à l'école les doctrines sociales qui

# IV. Les hommes d'Église

Face à une telle situation (prolétariat naissant, doctrines économiques, conversions politiques), comment réagissent les représentants de l'Église, clercs et laïques ?

Il ne peut être question de traiter un sujet aussi vaste et aussi complexe en quelques pages, ni de l'étudier pour lui-même. Chaque élément de ce problème appellerait de longues et méthodiques recherches, qui sont encore loin d'avoir été suffisamment poussées. Mais l'essentiel est, en l'occurrence, de disposer de quelques données fondamentales, qui nous permettront de comprendre les plaintes de Proudhon et de pouvoir en juger en connaissance de cause.

doivent être imposées aux masses, la Religion par exemple. Penser à leur faire accepter par le raisonnement ces grandes vérités serait insigne folie.
Ah! si c'était comme autrefois, si l'école devait toujours être tenue par le curé ou par son sacristain, je serais loin de m'opposer au développement des écoles pour les enfants du peuple; aussi suis-je pour cela parfaitement d'avis que si l'État suffit pour former les maîtres d'un enseignement supérieur, si en un mot, dans l'instruction secondaire l'État a au plus haut degré et plus que tous aptitude pour former et diriger des établissements modèles, il en est différemment pour l'instruction primaire.
Je demande formellement autre chose que ces détestables petits instituteurs laïques; je veux des Frères, bien qu'autrefois j'aie pu être en défiance contre eux; je veux encore là rendre toute-puissante l'influence du clergé; je demande que l'action du curé soit forte, beaucoup plus forte qu'elle ne l'est, parce que je compte beaucoup sur lui pour propager cette bonne philosophie qui apprend à l'homme qu'il est ici pour souffrir, et non cette autre philosophie qui dit au contraire à l'homme : *jouis* [...].
« Oui, je ne saurais trop le redire, l'enseignement primaire ne produira de bons résultats qu'autant que le clergé obtiendra une très grande influence sur ce même enseignement [...].
« ... Oui, je veux restreindre cette extension démesurée de l'enseignement primaire, qui serait d'ailleurs la négation de la liberté de l'enseignement : Oui, je dis et je soutiens que l'enseignement primaire ne doit pas être forcément et nécessairement mis à la portée de tous; j'irai même jusqu'à dire que l'instruction est suivant moi un *commencement d'aisance* et que l'aisance n'est pas réservée à tous. Je suis hardi, très hardi, j'en conviens : mais que voulez-vous : je considère les choses telles qu'elles existent : je ne puis consentir à laisser mettre *du feu sous une marmite sans eau!* »
Pour l'honneur de l'Église, il est heureux que Montalembert, membre de la Commission, ait fait des réserves sur le contenu de cette intervention :
« Je suis fâché de dire à M. Thiers que, quant à moi du moins, je ne puis donner mon entière adhésion à tout ce qu'il vient de nous dire.
En premier lieu, partisan avoué de la liberté en matière d'enseignement, ce que je demande et ce que je demanderai encore pour le clergé, c'est la liberté de l'influence, mais non la domination, exclusive de la liberté.
Quant à ce qui vient d'être dit sur la restriction à apporter dans l'instruction primaire, cela pourrait donner lieu à l'honorable M. Thiers d'avoir un grand succès de tribune, comme il y est habitué, mais cela n'empêchera pas que son système sera toujours rejeté comme entaché d'ignorantisme. »
(*A l'origine de la liberté d'enseignement : La commission extra-parlementaire de 1849* texte intégral inédit des Procès-Verbaux, Gigord, 1937, p. 30 à 33.)

## *La question sociale*

### *Dans les États pontificaux*

Dans les États pontificaux, la révolution gronde. Elle se réclame ouvertement de l'idéologie des droits de l'homme, plus que jamais considérée à Rome et par la presque totalité des responsables de l'Église comme une erreur « horrible » et un « fléau social ». Grégoire XVI n'avait rien d'un libéral. Après avoir fait figure de Pape plus ouvert, Pie IX, qui craint de renforcer la position de ses adversaires (on vient d'assassiner Rossi), repousse toute réforme profonde. Ses États comptent, hélas, parmi les plus rétrogrades d'Europe, tant au point de vue politique que social[1]. Ses représentants dans les capitales européennes, notamment à Paris, éprouvent la plus vive aversion pour les idées et les mouvements qui visent à modifier les structures existantes; ils s'inquiètent plus encore lorsqu'ils entendent des « socialistes », comme c'est le cas dans notre pays, citer l'Évangile pour propager leurs rêves humanitaires. Ils sont conduits par des motifs doctrinaux (leur idéologie rejoint celle de Bonald et Maistre), mais aussi pratiques : les « idées françaises » menacent l'existence même des États pontificaux. Bref, s'ajoutant au débat idéologique, « le poids de l'insoluble Question Romaine pèse sur le catholicisme de ce temps[2] ».

### *En France*

En France, la situation se présente sous un jour très différent selon qu'il s'agit des années 1830-1848, de la courte parenthèse de la révolution de février, ou de la période qui va de la république autoritaire à la fin du Second Empire.

En ce qui concerne le « chancre » du paupérisme (Proudhon), deux faits méritent d'être soulignés :

1) La grande industrie et son produit historique, le prolétariat, se développent beaucoup moins vite qu'en Angleterre; ce n'est qu'à la fin du Second Empire, tout au plus, que l'on peut vraiment parler d'*une* classe ouvrière[3].

1. R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, 1956; — G. MOLLAT, *La Question Romaine de Pie VI à Pie IX*, 1932. Ces deux ouvrages donnent une abondante bibliographie sur le sujet.
2. P. DROULERS, « La nonciature de Paris et les troubles sociaux-politiques sous la Monarchie de Juillet » in *Miscellanea historiae pontificae*, vol. XXI, Roma, 1959 (P.U.G.), p. 463. — Cf. MGR JACQUES MARTIN, *La Nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe*, Paris, 1949.
3. ISAMBERT, ouvr. cit., p. 118 à 142.

2) Les centres industriels de quelque importance sont peu nombreux et très inégalement répartis (Nord, Est, Paris, Lyon...). Dans l'ensemble du pays, l'économie et les mœurs rurales demeurent largement dominantes.

Il n'est donc pas surprenant que le comportement des catholiques réponde à cet état de choses, que la plupart des évêques et des prêtres ne perçoivent pas, ou perçoivent mal, le caractère *inédit* du fait prolétarien, et qu'ils s'interrogent peu sur les responsabilités nouvelles de l'Église en la matière.

*L'Avenir*

Pourtant, dès 1830, un petit groupe de pionniers avait jeté l'alarme, celui de l'*Avenir* avec Lamennais, Lacordaire, Gerbert, de Coux. Ce dernier surtout attaque avec courage les maîtres de l' « École économique » et dénonce dans leur système une « théologie des intérêts matériels... une sorte de physiologie sociale, étrangère à toute croyance et limitée par cela même aux seules combinaisons qui se résolvent en écus [1] ». A moins d'un « changement total dans le système industriel » reprend Lamennais [2], nous courons à la catastrophe; et il réclame des « lois de protection pour le travail », contre l'égoïsme des propriétaires, ainsi que la liberté d'association [3].

*L'Avenir* tirait à 3.000 exemplaires; il eut jusqu'à 2.000 abonnés dans le clergé [4]. Mais son existence fut de courte durée (16 octobre 1830-15 novembre 1831); et la condamnation et la défection de Lamennais allaient déconsidérer pour longtemps ces « folies novatrices ». Les thèses directement visées étaient d'un autre ordre (répudiation du Concordat, séparation de l'Église et de l'État, droit d'insurrection, liberté de la presse, liberté de conscience); mais tout fut emporté et les catholiques ne regardèrent plus ce journal et les idées qu'il représentait qu'avec « une sorte de terreur religieuse [5] ».

*Des évêques parlent*

Les évêques sont encore sous le coup du discrédit qui vient de les frapper. Ils disparaissent pour un temps de la scène politique. Ils

1. *L'Avenir*, 10 janvier 1831.
2. *L'Avenir*, 30 juin 1831.
3. *L'Avenir*, 30 juin 1831; 7 décembre 1830.
4. POUTHAS, cours cité, p. 310.
5. LECANUET, *Montalembert*, t. I, p. 152.

redoutent, en parlant de la question sociale, d'être accusés de sortir de leur rôle : c'est le cas, notamment, pour Mgr d'Astros [1]. D'où leur embarras et leur prudence.

Toutefois, le P. Droulers l'a excellement montré, dans les diocèses où la grande industrie et le prolétariat se développaient, des évêques ont parlé, parfois en termes incisifs : c'est le cas par exemple pour Paris, Rouen, Cambrai (dont dépendent les caves de Lille), Arras, Reims, Strasbourg, Bordeaux, Autun (Le Creusot, Montceaules-Mines), Lyon (soieries, mines de Saint-Étienne) [2].

La Question sociale est presque toujours abordée à l'occasion de la sanctification du dimanche. A Bordeaux, Mgr Donnet en 1839 plaint les ouvriers qui sont obligés « par l'inique tyrannie des dispensateurs de salaire » à travailler le dimanche, sous peine de « perdre le pain qui soutient la vie [3] ». A Reims, en 1843, Mgr Gousset, explique la violation croissante du précepte dominical par la « honteuse cupidité des maîtres, lesquels multiplient le travail à leur profit et diminuent le salaire des ouvriers, en leur offrant pour compensation le triste avantage de trouver leurs ateliers toujours ouverts [4] ».

A Rouen, le cardinal de Croÿ, en 1838, réclame explicitement une législation réglementant le travail des enfants, et s'attirera par là bien des reproches :

> « Les parents et les maîtres demandent à ces jeunes plantes de porter des fruits dans la saison des fleurs; par des fatigues excessives et trop prolongées, ils épuisent leur sève naissante, peu en peine de les laisser végéter et périr sur une tige chancelante et desséchée. Pauvres petits enfants! Que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si content de lui-même : En ces jours de progrès et de découverte, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail [5]. »

1. P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la monarchie de juillet, chez Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, censeur de La Mennais*, Vrin, 1954, p. 49 et s.; p. 209 et s.
2. P. Droulers, « Le cardinal de Bonald et la question ouvrière à Lyon avant 1848 », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. IV, 1957, n° 4, p. 281 à 301. — « L'Épiscopat devant la question ouvrière en France sous la Monarchie de juillet », in *Revue historique*, fascicule 466, avril-juin 1963, Presses Universitaires, p. 335 à 362. — Cf. aussi Duroselle, *Les Débuts du catholicisme social en France* (1822-1870), Paris, 1951, p. 235 et s.
3. P. Droulers, art. cité de la *Revue historique*, p. 338.
4. P. Droulers, art. cité de la *Revue historique*, p. 340.
5. *Ibid.*, p. 342.

Deux ans plus tard, en 1840, Montalembert citera ces lignes à la Chambre des Pairs. On peut penser qu'elles ont facilité l'adoption d'une des premières lois sociales en faveur de l'enfance [1]. Mais la loi du 22 mars 1841 ne fut pas appliquée, faute d'un minimum de contrôle: on avait repoussé comme « antisociale » la création d'un corps d'inspecteurs. En 1854, Audiganne évalue « au chiffre de cent mille le nombre des enfants âgés de moins de seize ans travaillant dans des ateliers assujettis à la loi » (ceux qui occupaient plus de vingt ouvriers et possédaient des moteurs mécaniques ou à feu continu); il estime que ces ateliers, envisagés en bloc, emploient encore un enfant sur dix ouvriers [2].

A Lyon, Mgr de Pins, en 1837, invite les fidèles à l'aumône en faveur des ouvriers en chômage qui « gémissent sous le poids de la plus affreuse indigence ». Deux ans plus tard, il stigmatise la cupidité qui « ne recule devant aucun excès, ne se laisse effrayer par aucun crime, quand il s'agit de se procurer de l'argent [3] ». L'allusion aux méthodes du capitalisme libéral n'est guère douteuse. Son successeur, Mgr de Bonald nommé archevêque en 1840 et créé cardinal peu après, est le dernier fils du vicomte de Bonald, le célèbre doctrinaire de l'union du trône et de l'autel, le théologien de la Restauration. Ses mandements sont particulièrement vigoureux. Comme l'écrit le P. Droulers, « il demande que le travailleur soit traité en homme et non en chose, et il n'hésite pas à le faire en même temps au nom de l'Évangile et au nom de la philanthropie [4] ». Dans le mandement de 1842, on lit :

> « Qu'est-ce que l'homme pour la cupidité ? rien autre chose qu'une machine qui *fonctionne*, une roue qui accélère le mouvement, un levier qui soulève, un marteau qui brise la pierre, une enclume qui façonne

1. La discussion fut serrée. « Un fabricant, disait Gay-Lussac, est un homme indépendant; il est souverain chez lui [...]. Tout doit être laissé à son libre arbitre ». Un autre manufacturier se demandait si l'on n'irait pas bientôt violer le domicile paternel pour « voir si l'enfant est nourri, vêtu »; voulait-on « faire croupir l'enfance dans l'oisiveté ? ». Bien des ouvriers étaient eux-mêmes hostiles à la loi; ils avaient besoin du salaire très modique de leurs enfants pour faire vivre leur famille.
2. AUDIGANNE, *Les Populations ouvrières et les industries de la France dans le mouvement social du XIX^e siècle*, 1854, 2 vol. t. II, p. 288 et 289. — La loi de 1841 était très modérée : la limite d'âge fixée pour l'emploi des enfants était de huit ans; jusqu'à douze ans, ils ne devaient pas dépasser huit heures de travail par jour; de douze à seize ans, douze heures. Le travail de nuit était interdit au-dessous de treize ans. Enfin, ces normes ne s'appliquaient qu'aux établissements employant vingt ouvriers et plus.
3. P. DROULERS, « Le cardinal de Bonald », art. cit., p. 283.
4. P. DROULERS, « Le cardinal de Bonald », art. cit., p. 285.

> le fer. Qu'est-ce que le jeune enfant ? Elle n'y voit qu'une pièce d'engrenage qui n'a pas encore toute sa puissance. Voilà à ses yeux toute la dignité de la personne humaine [1]. »

Le cardinal s'en prend implicitement au « dogme » des économistes lorsqu'il écrit : « Faut-il donc calculer les forces de l'ouvrier, du cultivateur, comme celles de la bête de somme qui traîne les fardeaux ? » Et il ajoute :

> « La religion vous crie : « Mais les forces de l'ouvrier s'épuisent ». Vos entrailles ne sont pas émues. « Mais les fatigues abrutissent son âme et abrègent son existence. » Vous ne savez que répondre : « Il nous faut des *produits* et de l'argent. » « Mais l'enfance se flétrit. » « Un enfant descendu dans la tombe, un autre enfant prendra sa place à l'atelier. Il faut que nos trésors s'accumulent et que les commandes soient prêtes. » Ce sont là toutes vos excuses... [2]. »

Le cardinal n'hésite pas à dénoncer le « faste qui insulte à la misère de l'ouvrier et du pauvre », et à exiger le respect de la *justice* dans les conditions de salaire :

> « Demandons au Dieu de charité qu'il inspire au riche spéculateur une sollicitude sincère pour les besoins de l'ouvrier laborieux [...], une justice rigoureuse pour proportionner le salaire au labeur, la récompense aux services.
>
> .....
>
> Établissez dans vos comptoirs le règne de la justice, sans jamais en faire fléchir les règles devant un sordide intérêt ; mais pesez dans ses balances pour l'avantage de tous, les travaux, les périls, les fatigues, les services, afin de rien laisser sans une juste récompense [3]. »

Pour l'honneur du christianisme, il est essentiel que de tels textes aient vu le jour sous la Monarchie de juillet, à l'âge d'or du capitalisme libéral, et qu'ils dégagent une réelle chaleur humaine. Le mot même de *justice* s'y rencontre, pris dans une acception apparemment moderne [4]. Toutefois, il faut l'avouer, la vigueur d'un cardinal

1. *Ibid.*, p. 286 et 287.
2. *Ibid.*
3. P. Droulers, « Le cardinal de Bonald », art. cit., p. 291.
4. La « justice » dont parle le mandement cité donne-t-elle aux ouvriers un véritable *droit* ? Je ne le crois pas. Elle constitue un *devoir* pour les patrons, non un droit corrélatif pour leurs employés. N'oublions pas que le cardinal est le fils du théologien de la Res-

Bonald est exceptionnelle; elle ne doit pas nous faire illusion sur les conceptions sociales de l'immense majorité des catholiques d'alors, qu'ils soient clercs ou laïcs, ni même sur la vision « pyramidale » de l'ordre social qui demeure celle du cardinal, et qu'il va d'ailleurs réaffirmer avec éclat quelques années plus tard.

*Permanence des conceptions sociales de l'Ancien Régime*

Ouvrons la *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*, éditée par l'infatigable Migne, en un délai record de deux ans : (1855-1856). Elle ne comprend pas moins de 99 volumes in-4°, répartis en deux séries, dont la première va jusqu'en 1789 (67 vol., in-4°) et la seconde (32 vol., in-4°) *jusqu'en 1855*. Mine unique, que l'on s'étonne de voir si peu exploitée : elle nous livre non seulement les sermons et panégyriques des « orateurs sacrés » pendant près de trois siècles, mais la plupart des mandements épiscopaux [1].

Trois volumes de Tables in-4°, disposées en vingt rubriques différentes, devaient présenter sous toutes leurs faces les innombrables matières de cette prodigieuse collection; elles allaient être mises sous presse quand elles devinrent la proie des flammes dans le sinistre qui anéantit l'entreprise Migne... Heureusement, en 1892, parurent en même temps deux recueils de *Tables générales*, le premier dû au P. Nicolas, s.j., le second, plus complet, au P. Villaume, rédemptoriste [2].

Détail piquant : en septembre 1855, l'abbé Migne, sachant que Proudhon avait rédigé en 1838 une trentaine d'articles pour l'*Encyclopédie catholique* de Parent-Desbarres, lui avait écrit pour obtenir sa collaboration [3]. Proudhon refusa : il entreprenait alors sa Somme anticléricale, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église!*

Plusieurs constatations s'imposent rapidement à l'esprit de celui qui fréquente les 99 volumes de la collection des Orateurs Sacrés :

1) A de très rares exceptions près, la manière d'envisager les rapports sociaux est pratiquement la même en 1700... et en 1850.

tauration, qu'il est fidèle à la pensée de son père et que, pour celui-ci, le devoir des maîtres ne créé jamais un droit chez leurs sujets. Ci-dessus, p. 134.

1. Tous les textes cités plus haut s'y trouvent, sans aucune exception.

2. J.-B. NICOLAS, *Table générale alphabétique*, 1re éd., 1892; 2e éd., augmentée de deux nouvelles tables alphabétiques, Dole, 1895 (288 p. in-4°). — X. VILLAUME, *Tables générales*, Paris, Gaume, 1892 (503 p. in-4°).

3. Je publierai le texte de cette lettre inédite.

Tout se passe : *a*) comme si la Révolution française et l'idéologie des droits de l'homme n'avaient pas pris place, dans le courant de l'histoire, entre ces deux dates; *b*) comme si l'essor du machinisme et du prolétariat industriel n'étaient pas venus modifier les données du problème. En d'autres termes, on continue à appliquer la problématique de l'Ancien Régime à une situation très différente, et à traiter le fait sociologique de la misère prolétarienne comme on traitait jadis le fait de la pauvreté relative, qui était le lot des « conditions inférieures » : c'est-à-dire en fonction de l' « inégalité providentielle » des états de vie et de la répartition des biens.

2) Cet ordre, fondé sur « l'inégalité des conditions et des fortunes », est considéré comme « nécessaire », « naturel », « divin » — du moins après le péché d'Adam. Les états de richesse et de pauvreté sont donc également voulus par Dieu, mais l'état de pauvreté est *spirituellement* plus sûr et plus noble que l'état de richesse.

3) Le salut et la sainteté, c'est de se résigner à son état, si médiocre soit-il. La religion peut puissamment y aider, en rappelant notamment aux pauvres qu'ils seront dédommagés au ciel, pour l'éternité, et que, dès cette terre, ils sont, du moins par leur état, plus proches de Jésus-Christ.

4) La charité, sous la forme de l'*aumône*, est presque toujours présentée comme LA loi sociale par excellence, qui suffit à ordonner harmonieusement l'ensemble des rapports sociaux. Il est parfois question d'*injustices*, très rarement de « justice » (au sens de justice sociale) et, si ce terme apparaît, il ne confère pas à la victime de l'injustice un véritable droit qu'il pourrait faire valoir à l'encontre de ceux qui l'exploitent ou à l'égard de la société. Il semble donc qu'il y ait sur ce point une nette régression par rapport à ce que l'on disait, dans les siècles antérieurs, sur le « droit des pauvres [1] ».

Les deux volumes de *Tables* dont nous avons parlé apportent une confirmation matérielle à cette dernière assertion : dans la *Table générale* établie par le P. Nicolas, au mot « aumône », il est fait référence à 86 orateurs sacrés (ce qui représente un nombre de « sermons sur l'aumône » beaucoup plus élevé); au mot « charité », on renvoie à une

1. G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits?* Université Grégorienne, 1961, Préface du Révérend Père Jarlot. Ouvrage essentiel sur ce sujet pour l'étude des XII^e^ et XIII^e^ siècles.

cinquantaine d'orateurs; au mot « justice », on donne cinq références, dont deux traitent de la « fausse justice ». Dans les *Tables générales* du P. Villaume, plus complètes, au mot « aumône », on trouve 75 noms représentant plus de 130 « sermons sur l'aumône »; au mot « charité », 70 noms; au mot « justice », plusieurs références ont trait à la Justice de Dieu, cinq à la justice entre les hommes, dont deux dénoncent la « fausse justice ». Les deux *Tables* sont donc concordantes.

5) Surtout à partir des années 1840, et au fur et à mesure que se développe la misère ouvrière, les œuvres d'assistance, de bienfaisance, de patronage et de secours sont vivement encouragées. Elles sont très nombreuses et obtiennent des résultats non négligeables[1]. Mais le système de l'économie libérale n'est pas sérieusement mis en cause, bien que certains de ses abus soient parfois dénoncés avec vigueur, là où s'étale la plaie prolétarienne.

6) La question sociale (l'expression n'apparaît qu'assez rarement sous la plume des orateurs sacrés) est habituellement abordée à l'occasion de la « sanctification du dimanche » (cinquante références sous cette rubrique chez Nicolas). Évêques et pasteurs déplorent l'absence des ouvriers aux offices. Certains dénoncent à ce propos la « cupidité insatiable » des maîtres; d'autres, la « soif de jouissance » qui s'est emparée même des classes inférieures; d'autres, l'inconduite de ce dernières. Mais, surtout à partir de 1849, tous estiment que la caus essentielle de la déchristianisation se trouve dans la propagation de « doctrines nouvelles » et dans les « folies antisociales des novateurs socialistes » (Caffort), beaucoup plus que dans les conditions misérables des classes ouvrières.

7) La préoccupation dominante des catholiques est d'ordre politique, non d'ordre social : l'immense majorité d'entre eux continuent à penser que l'appui du pouvoir et des « classes dirigeantes » est indispensable pour le retour à Dieu des « classes inférieures ».

Des monographies, des études détaillées et approfondies seraient nécessaires pour expliquer, préciser, au besoin nuancer ces affirmations générales[2]. Chacune appellerait de longs développements. Nous nous

1. Duroselle, ouvr. cit.
2. Dans un *Mémoire* inédit (diplôme d'études supérieures, Paris, 1961), consacré aux « problèmes ouvriers, d'après les mandements épiscopaux dans la seconde moitié du XIXe siècle (1851-1900) », M. Philippe Bonnet-Laborderie aboutit à des conclusions semblables pour la période postérieure. Ce n'est que dans les années qui précèdent

bornerons ici à illustrer par quelques exemples les quatre premières, les plus surprenantes et les moins connues : celles qui ont trait à l'identité fondamentale des conceptions sociales de 1700 (et en deçà) à 1850 (et au-delà), et à la panacée de l'aumône. Là encore, nous choisirons, dans la mesure du possible, des textes que Proudhon a pu lire et méditer. Nous suivrons habituellement l'ordre chronologique, en commençant par un des représentants les plus illustres de l'Ancien régime, Bourdaloue, qu'il connaissait bien.

*Bourdaloue (1632-1704)* [1]

Dans la théologie des états de vie de Bourdaloue, le devoir essentiel est de *vouloir être ce que l'on est, ne pas vouloir être ce que l'on n'est pas*, alors que l'orgueil et l'ambition font que l' « on veut être ce qu'on n'est pas... et l'on ne veut pas être ce qu'on est [2] ». Dieu, en créant le monde et en établissant la société, a distingué entre les hommes « divers états, et leur a assigné leurs fonctions et leurs devoirs » :

> « Suivant cette Providence, il y a des conditions supérieures, et il y en a de subordonnées; il y a en d'éclatantes et il y en a d'obscures : toutes réglées par la Sagesse divine, et nécessaires pour maintenir la paix sur la terre et le bon ordre. Car, sans cette diversité, qui met l'un en pouvoir de commander, et qui tient l'autre dans la dépendance, qui fait paraître celui-là dans la splendeur, et qui réduit celui-ci à demeurer dans les ténèbres, quel renversement verrait-on dans le monde, et que serait-ce que la société humaine [...]. Cependant, chrétiens, voici le désordre de l'ambition. Elle nous tire de cette route où Dieu nous voulait conduire, et elle nous fait prendre une voie plus conforme aux désirs de notre cœur et à l'orgueil dont il se laisse enfler. Elle nous porte à un rang où nous ne devons point aspirer, puisqu'il est au-dessus de notre état, et elle nous entretient dans une négligence entière des obli-

*Rerum novarum*, et surtout à la suite de l'encyclique, que l'optique se transforme : cf. G. JARLOT, s.j., *Doctrine pontificale et Histoire*, Presses de l'Université grégorienne, Rome, 1964, 476 p.

1. Nous prenons Bourdaloue comme exemple parce que Proudhon l'a lu et qu'il avait encore une grande influence sous la Restauration. Mais les thèmes exposés se trouvent chez tous les « Orateurs sacrés » des XVII[e] et XVIII[e] siècles, chez Bossuet notamment (1627-1704), autre source de la « théologie » proudhonienne.

2. Bourdaloue, *Œuvres complètes*, 2[e] éd., Lyon, 1869 (6 vol.), t. III, p. 405. *Sermon sur l'état de vie et le soin de s'y perfectionner.* Les *Œuvres* de Bourdaloue, publiées par le Père Bretonneau en 1707 (14 vol. in 8[o]) ont été rééditées huit fois de suite sous la Restauration (1818, 1821, deux éditions en 1823, 1824, 1825, 1827, 1829).

gations de notre état, où néanmoins nous devons vivre et nous perfectionner. En deux mots : on veut être ce qu'on n'est pas [...] et l'on ne veut pas être ce que l'on est [1]. »

Sur cette lancée, Bourdaloue distingue deux espèces de « grandeurs » : « la grandeur naturelle et légitime, qui est établie par Dieu » : c'est « celle des princes et de tous ceux qui tirent de leur naissance et de leur sang leur supériorité »; et la grandeur « artificielle », qui n'a pour appui que « l'industrie et l'ambition des hommes [2] ». La première correspond à « l'ordre des choses » et « aux lois éternelles de la Providence [3] », l'autre nous expose à la damnation [4]. D'ailleurs, ce qui vaut pour la société des hommes vaut aussi à l'intérieur de l'Église, car Dieu « donne la grâce de commander à celui qui doit commander, et la grâce d'obéir à celui qui doit obéir; la grâce de direction est pour les prêtres [...] et la grâce de soumission pour les peuples qui ont recours à leur conduite : ainsi du reste [5] ». Sanctifions-nous donc dans notre état, celui que Dieu veut pour nous et « à quoi par conséquent notre prédestination est attachée [6] ».

Chaque état est corrélatif à un autre état, et ce lien de dépendance mutuelle est le ciment de l'ordre social :

« Vous êtes riches, mais pour qui ? pour les pauvres; et s'il n'y avait des pauvres dans le monde, j'ose dire que Dieu, l'arbitre et le modérateur suprême de toutes les conditions du monde, ne vous aurait jamais donné ces biens que vous possédez. Qu'a-t-il donc prétendu, et que prétend-il encore ? que vous soyez les substituts, les ministres, les coopérateurs de sa providence à l'égard des pauvres [7]. »

1. *Ibid.* En termes encore plus expressifs, Cambacérès déclare dans un *Sermon sur l'aumône :* « C'est sur l'inégalité des conditions que la Providence a établi la société. Elle est si nécessaire, cette inégalité, qu'elle règne partout dans les ouvrages de la nature, comme dans les biens de la fortune : il n'y a pas plus d'hommes égaux en force, en esprit, en talents, qu'il n'y en a d'également partagés en honneurs, en richesses, en puissance. Pourquoi ? C'est que par cette heureuse disproportion, les hommes devenus nécessaires les uns aux autres, se trouvent liés entre eux par cette dépendance réciproque de force et de faiblesse, d'opulence et de médiocrité, de besoins et de services, de travaux et de récompenses qui, en repprochant tous les rangs et tous les états, ne fait, pour ainsi dire, de toutes les nations qu'un seul peuple, et du monde entier qu'une famille. (MIGNE, *Orateurs sacrés*, 1re série, t. 65, c 1097, *Sermon sur l'aumône.*)
2. BOURDALOUE, *Œuvres complètes*, éd. 1869, t. III, p. 524.
3. *Ibid.*, t. III, p. 412.
4. *Ibid.*, t. III, p. 413.
5. *Ibid.*, t. III, p. 415.
6. *Ibid.*, t. III, p. 413.
7. *Ibid.*, t. II, p. 78.

D'où la « loi de l'aumône ». Ce sujet est si important nous dit Bourdaloue (il y revient sans cesse) que saint Chrysostome en parle dans toutes ses exhortations : « Comme si toute la doctrine du christianisme se réduisait là, et que c'en fût le point capital[1]. » Voici le plan de Bourdaloue :

> « Je dis que dans l'établissement de l'aumône, la providence de notre Dieu s'est trouvée également bienfaisante envers le pauvre et envers le riche. Bienfaisante envers le pauvre d'avoir pourvu par une loi particulière au soulagement de sa pauvreté; ce sera la 1re partie. Bienfai-

1. *Ibid.*, t. III, p. 371, *Sermon pour le 8e dimanche après la Pentecôte :* « Sur l'aumône ». Paul Evdokimov observe que « l'usage a imposé une conception étriquée de l'aumône » et que « pour les Pères, elle n'a rien de commun avec le geste de jeter une pièce dans le chapeau d'un clochard ou d'assister à un *bazar de charité* [...]. L'aumône chez les Pères est un acte de partage capable d'atteindre la valeur manifestatrice du Royaume sur terre ». Saint Cyrille du Lac Blanc disait que « pour ceux qui vivent dans le monde, *l'aumône remplace l'ascèse des moines* » (*Contacts*, revue française de l'Orthodoxie, nos 59 et 60, 1967, p. 220). Chez saint Thomas, le mot a également une tonalité beaucoup plus riche qu'au XIXe siècle.
Dans le même sens, après avoir rappelé la doctrine traditionnelle des Pères sur la « communauté des biens » et son antériorité par rapport au droit de propriété privée, le Père Bigo observe :
« C'est sur la nature du précepte de l'*aumône* que la doctrine de la communauté des biens va conduire les Pères aux conclusions les plus importantes. Et c'est ici que le lecteur moderne est contraint à un singulier effort pour sortir de la conception étriquée que l'usage a imposée. Le précepte de l'aumône est un précepte de justice et l'aumône est tout simplement l'acte par lequel le riche attribue au pauvre ce qui lui revient sur ses propres biens.
« Il est injuste que ton semblable ne soit point aidé par son compagnon. » Il est vraiment trop facile d'attribuer à l'hyperbole oratoire l'expression de saint Ambroise. Toute la tradition patristique comme toute la tradition prophétique s'élève contre cette édulcoration. Pour saint Augustin la justice se définit précisément par l'aumône. « La justice consiste à subvenir aux misères : *Justitia est in subveniendo miseriis* ». C'est la définition de la justice qui est retenue par Pierre Lombard, commentée par saint Thomas. Et le même saint Augustin voit dans le superflu le bien d'autrui.
La justice, selon l'étymologie, repose sur le droit. Elle est ce qui attribue « à chacun son droit ». Il y a donc un droit du pauvre dans la nécessité. Les Pères ont été jusque-là. Pour retrouver leur audace, il faudra une lente élaboration doctrinale qui n'est sans doute point achevée sur le concept de la justice et sur celui du droit.
L'aumône est à la mesure du superflu. Non seulement elle ne peut être laissée au hasard, mais elle doit reposer sur une évaluation, l'évaluation de la part qui revient aux autres dans le partage de ce qui m'appartient et qui est commun. Dans les nombreux passages où ils traitent de l'aumône et du superflu, les Pères ne les présentent pas comme arbitraires, mais comme le résultat d'une évaluation objective. »
Ou encore : « ... l'idée de dissocier le détachement du cœur du détachement réel par le partage est étrangère à la doctrine des Pères. Pour le riche, le trésor dans le ciel, c'est l'amitié du pauvre acquise par le partage. » Et l'auteur cite le mot de saint Basile : « Pour grenier, si tu veux, tu disposes de la maison du pauvre » (Homélie 6, 6, *Contre la richesse*). Cf. *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Collection « Lettres chrétiennes », n° 6, Grasset, 1962, Introduction du Père Bigo, p. 10, 11 et 12.
Il serait intéressant de rechercher *à quelle époque et sous quelles influences* une conception « étriquée » de l'aumône a prévalu. En tout cas, c'est celle qui s'étale dans les sermons de tous les *Orateurs sacrés* cités par Migne, pendant près de trois siècles.

sante envers le riche, de lui avoir donné un moyen aussi infaillible que celui de l'aumône pour apaiser Dieu dans son iniquité; ce sera la seconde partie. »

L'orateur voit trois « désavantages » dans « la condition du pauvre » :

« La première est cette inégalité de biens qui le distingue du riche; en sorte que l'un, dans l'opulence et dans la fortune, se voit abondamment pourvu de toutes choses, tandis que l'autre, sans revenus et sans héritages, a les mains vides et ne possède rien, ni ne peut disposer de rien. La seconde est la nécessité où le pauvre languit, et les besoins qu'il souffre, en conséquence de cette même inégalité qui se rencontre entre lui et le riche; tellement qu'il endure toutes les misères de l'indigence, pendant que le riche goûte toutes les douceurs d'une vie aisée et commode. Enfin la troisième est l'état de dépendance où la disette réduit le pauvre, et les mépris qu'il est souvent obligé d'essuyer dans le rang inférieur où le met sa pauvreté; au lieu que tous les honneurs et toutes les grandeurs du siècle sont pour le riche. Or, voilà à quoi la providence de notre Dieu a suppléé par la loi de la charité, et en particulier par le précepte de l'aumône... »

Selon la première loi de la nature, tous les biens devaient être communs; mais, à cause du péché et de la corruption du cœur humain, cette communauté de biens, si conforme à la droite raison, ne pouvait longtemps subsister; car :

« Chacun, emporté par sa convoitise, et maître de s'attribuer telle position qu'il lui eût plu, n'eût pensé qu'à se remplir aux dépens des autres, et de là les divisions et les guerres. Nul qui volontairement et de gré se fût assujetti à certains ministères pénibles et humiliants. Nul qui eût voulu obéir, qui eût voulu servir, qui eût voulu travailler et agir, parce que nul n'y eût été forcé par le besoin. D'où vous jugez assez quel renversement eût suivi dans le monde, livré par là, si j'ose ainsi m'exprimer, à un pillage universel et à tous les maux que la licence ne manque point de traîner après soi.
*Il fallait donc qu'il y eût une diversité de conditions, et surtout il fallait qu'il y eût des pauvres, afin qu'il y eût dans la société humaine de la subordination et de l'ordre* [1]. C'est une infortune, il est vrai, pour les pauvres, que cette variété d'états où ils se trouvent si mal partagés, et qui les prive des avantages accordés aux riches. Mais, providence de

1. Souligné par nous. Idée reprise par Proudhon.

> mon Dieu, que vous êtes aimable et bienfaisante, lors même que vous semblez plus rigoureuse et plus sévère!... En effet, chrétiens, qu'a fait Dieu en faveur du pauvre ? Il a établi le précepte de l'aumône... »

Bourdaloue précise que le riche, tout en donnant largement son superflu, c'est-à-dire *ce qui n'est pas nécessaire à sa condition et à son état*, ne doit pas aller jusqu'à devenir pauvre, ou à sortir le pauvre de sa condition, car ce serait aller contre « l'ordre providentiel »; mais l'aumône établira cependant entre l'un et l'autre une certaine « compensation », et il cite en ce sens, comme tous les orateurs de son temps, le mot de Saint Paul : *Vestra abundantia illorum inopiam suppleat* [1].

Comme chez Bossuet et l'immense majorité des Orateurs sacrés, la pointe de la pensée est d'ailleurs bien dirigée : on rappelle en termes incisifs les devoirs des riches; on les menace des châtiments éternels; aux yeux de Dieu, les pauvres sont leurs maîtres. Si Dieu a voulu associer ces derniers de plus près aux souffrances de son Fils, c'est par amour : au ciel, ils seront exaltés, *qui se humiliat, exaltabitur.* Quant aux riches, placés dans une condition chrétienne plus difficile ils pourront, grâce aux pauvres, éviter eux aussi la réprobation éternelle : « par l'aumône [2] ».

Proudhon a lu Bourdaloue, la plume à la main; ses Cahiers de lectures et ses écrits en font foi [3]. C'est d'ailleurs la même « doctrine sociale », dirait-on aujourd'hui [4], qu'il trouve chez Bossuet, Massillon, La Harpe, et tous ses « classiques [5] ». Tous ces thèmes, contre lesquels

1. Bourdaloue, *Œuvres complètes*, t. III, p. 371 à 373.
2. « Comme chaque condition a ses péchés qui lui sont propres, aussi Dieu a-t-il voulu que chaque condition eût ses ressources particulières pour la pénitence. Le pauvre satisfait Dieu par ses souffrances, et le riche par ses charités. La satisfaction du riche paraît plus douce que celle du pauvre : ainsi a-t-il plu au Seigneur, qui d'ailleurs, dans l'ordre de la grâce, avait assez privilégié le pauvre au-dessus du riche. A peine aurait-on pu espérer du riche qu'il se fût soumis aux autres remèdes plus violents ordonnés contre le péché. Eh bien! lui dit Dieu, en voici que j'ai choisi pour vous [...]. Il ne consistera point en des exercices pénibles et incommodes; il ne vous exposera point à la censure du monde... Il vous coûtera peu; mais avec ce peu il n'y aura rien que vous ne gagniez : *Divina res ellemosyna*, s'écrie saint Cyprien [...]. Si le riche peut avoir quelque assurance de sa prédestination éternelle, et quelque préservatif contre cette malheureuse réprobation dont il est menacé, c'est par l'aumône. » (Id, *ibid.*, p. 381 à 383).
3. *Cahier III.* Bourdaloue est cité une trentaine de fois dans son œuvre.
4. L'expression est récente (1929 ?) On disait alors la *doctrine* tout court, ou *l'enseignement chrétien*, ou la *doctrine catholique*. La distinction entre le social et le religieux était mal vue.
5. Pour Bossuet, ci-dessus, p. 143 et ss. Faut-il rappeler le célèbre sermon de Bossuet sur *l'éminente dignité des pauvres dans l'Église ?* Proudhon l'a plusieurs fois médité. Il reconnaît d'ailleurs, à sa façon, que la pointe de la pensée de Bossuet est bien dirigée et qu'il prend le parti du pauvre, mais à l'intérieur d'un « système » qu'il qualifie d'inhumain et même d' « anthropophage ».

il se révolte, lui sont familiers. Il ne les a pas inventés, mais désacralisés.

*Un siècle et demi plus tard : de Caffort à Donnet...*

Enjambons un siècle et plus; écoutons quelques orateurs sacrés de la Restauration et de la Monarchie de Juillet : ce sont les mêmes thèmes que nous rencontrons, développés dans des sermons semblables « sur l'aumône ». Bref, ce n'est pas un hasard si les *Œuvres* de Bourdaloue connaissent huit éditions successives, de 1818 à 1829!

Pour l'abbé Caffort, docteur en théologie, mort en 1832 :

> « Le pauvre et le riche sont également à Dieu, il les a faits l'un pour l'autre, et tous les deux pour sa gloire; le premier ainsi que le second n'ont de ressources que dans la Providence, et la Providence supplée aux besoins de l'un par l'abondance de l'autre. Cet ordre merveilleux règnerait paisiblement sur la terre, sans le trouble qu'enfante à tout moment une injuste cupidité; le pauvre gémit et se plaint de son indigence, le riche d'autre part s'enorgueillit et abuse de ses richesses; dès lors plus d'harmonie entre eux ni plus d'accord, ils méconnaissent dès lors l'un et l'autre la règle ou l'ordre auquel ils devraient toujours se conformer [1]. »

Puis l'orateur annonce son plan :

> « C'est pourquoi je soutiens aujourd'hui que le précepte de l'aumône justifie pleinement la Providence contre les plaintes du pauvre, premier point; ensuite que le précepte de l'aumône justifie pleinement la Providence en obligeant le riche à se départir en faveur du pauvre de tout ce qui excède ses vrais besoins [2]. »

Caffort s'adresse alors aux riches :

> « Vous devez sans aucun doute épancher dans son sein ce que vous avez de plus, afin de suppléer à ce qu'il a de moins, *Abundantia vestra ipsorum inopiam suppleat* (*2 Co 8*, 14). Par cette heureuse compensation, le riche, quoique riche, ne vivra pas dans une somptuosité scandaleuse; le pauvre, quoique pauvre, ne périra point dans un triste abandon, et tout se réduira de la sorte à une parfaite égalité : *Ut fiat æqualitas (Ibid)*. Le péché la détruisit, cette égalité... [3] »

1. Migne, *Orateurs sacrés*, II[e] série, t. 12, c. 589, *Sur l'aumône*.
2. *Ibid.*
3. Id., *ibid.*, c. 590.

Puis il s'étonne des murmures du pauvre :

> « Cependant, au lieu de bénir la Providence, il [le pauvre] ose la taxer de dureté ou d'injustice. O ingrat que vous êtes! dites-nous donc, dites-nous pour qui la loi de l'aumône ? pour qui la terrible sanction qui en garantit l'observance ? N'est-ce pas vous que l'on eut en vue lorsqu'on en fit au riche le plus indispensable de ses devoirs ? N'est-ce pas à cette loi que vous devez, avec plus ou moins d'abondance, le pain de chaque jour [1] ? »

Conclusion de Caffort : que le riche et le pauvre restent soumis à l'heureux commerce que la Providence a voulu établir entre eux.

Pour l'abbé Robinot (1756-1841), que Proudhon cite dans *De la Justice :*

> « La société suppose, de nécessité, l'inégalité des conditions et des fortunes [...]. Si vous supposez tous les hommes égaux en richesses, en grandeur, en puissance, il n'y a plus de besoins qui les lient entre eux; il n'y a plus ni ordre, ni subordination, ni autorité, ni dépendance [...]. Cette loi de l'inégalité des fortunes, qui blesse l'orgueil et excite la cupidité de certaines gens, est donc dans l'intérêt de la société, comme elle est dans les vues de Dieu; car c'est Dieu qui fait le pauvre et qui fait le riche, Dieu qui abaisse et qui élève; Dieu qui, sans rien abandonner au hasard, assigne à chacun le rang qu'il trouve bon qu'il occupe, la place qu'il doit tenir, la fonction qu'il doit faire dans le corps dont il est membre [2]. »

L'abbé François Roy, vicaire à S.-Vincent-de-Paul, à Paris, de 1820 à 1832, se rend sans doute compte des désastres auxquels aboutit, avec l'essor de l'industrialisation et du prolétariat, le « mystère » de l'inégalité providentielle. Dans un Sermon sur l'aumône, il va jusqu'à se demander si c'est bien Dieu « qui a voulu cette disproportion de talents, d'avantages, de fortune », « une disproportion qui commence à devenir criante à cette époque où le capitalisme se bâtit déjà sur la misère du plus grand nombre », en sorte que « toutes les productions de la nature et de l'industrie seraient rassemblées pour flatter la déli-

1. ID., *ibid.*, c. 592.
2. MIGNE, *Orateurs sacrés*, II[e] série, t. 9, c. 946 et 947, *Philantropie et Charité.* — Proudhon a sans doute connu Robinot par l'éd. de ses Discours, 4 vol. in 12, Lyon, 1824.

catesse et la sensualité de quelques heureux du siècle, tandis que la multitude obtiendrait à peine un pain de douleur arrosé de ses sueurs et de ses larmes! ». Et voici la réponse :

> « Loin de nous, mes frères, des conséquences aussi injustes et aussi impies : tous les hommes sont également les enfants de Dieu, et s'il ne leur donne pas à tous une part égale dans la distribution des biens de ce monde, c'est par une disposition particulière de sa sagesse infinie qui a voulu assujettir les hommes à une dépendance mutuelle, qui a voulu que les riches fussent chargés de communiquer aux pauvres les biens qu'il a créés pour tous, afin que la libéralité des uns, et la reconnaissance des autres, devinssent les liens les plus fermes et les plus indissolubles de la société [1]. »

Plus crûment encore, le P. de la Rue, dans un sermon sur la Providence, s'écrie :

> « Vous murmurez de l'inégalité des conditions. Tant de souverains et de sujets, tant de maîtres et de serviteurs, tant de riches et de pauvres, désordre éclatant selon vous : cependant ordre nécessaire, et surtout depuis la corruption du péché. Le monde languirait et serait en confusion sans cette inégalité. Tous dans l'égalité du pouvoir se refuseraient l'un à l'autre l'obéissance, et tous dans l'égalité des biens se refuseraient le service et le secours mutuels. Il a donc été, dit saint Augustin, de cette sagesse universelle qui embrasse tout, d'entretenir les diverses parties du genre humain dans l'union et dans l'action, par la subordination mutuelle, par cette multiplicité d'états et de conditions, par cette opposition d'indigence et d'abondance, par les besoins qu'ont les grands du service des petits, par le besoin qu'ont les petits de l'assistance des grands... [2]. »

L'idéal demeure donc, comme au temps de Bourdaloue, d'être satisfait de son état et de vivre « dans une parfaite résignation à la volonté de Dieu [3] ». La « seule voie de salut », répète l'abbé Reyre dans ses *Prônes*, « c'est l'état où la Providence vous a placés [4] ».

1. Id. *ibid.*, II[e] série, t. 11, c. 1089, *Sur l'aumône.*
2. Id., I[re] série, t. 28, c. 810, *Sermon I pour le 4[e] dimanche de Carême, Sur la Providence.*
3. Id., II[e] série, t. 28, c. 788, Abbé Billot, *Sur l'avarice.*
4. Id., II[e] série, t. 32, c. 150, *Prône pour le III[e] dimanche après Pâques.* « Nous devons être contents de la situation dans laquelle la Providence nous a placés. Si nous ne sommes pas bien partagés des biens de la fortune, c'est Dieu qui l'a voulu ainsi

> « Être reconnaissant du peu qu'on a reçu; envisager sans envie tout ce qui manque; se tenir heureux du sort qu'on éprouve, c'est là le caractère des vrais enfants », précise l'abbé Cochin [1].

En parlant de « vrais enfants », l'auteur pense-t-il à l'esprit d'enfance spirituelle, au sens où l'entendait Thérèse de Lisieux ? C'est assez douteux. N'oublions pas en effet qu'il s'adressait en l'occurrence à des personnes de « conditions inférieures » et qu'il était alors courant d'assimiler la situation des ouvriers et des domestiques par rapport à leurs maîtres à la situation des enfants par rapport à leurs parents. Dans son *manuel religieux à l'usage des personnes en service ou en apprentissage*, l'abbé Perret de Fontenailles écrit en ce sens :

> « Les devoirs des serviteurs et ouvriers à l'égard de leurs maîtres et maîtresses sont les mêmes que ceux des enfants à l'égard de leurs père et mère. Ils leur doivent le respect et la soumission, l'honnêteté, l'amour et la fidélité [2]. »

Ou encore :

> « La religion et la raison apprennent aux serviteurs et à tous ceux qui sont dans la dépendance des autres que leur assujettissement à des maîtres est un ordre de Dieu qui a voulu qu'ils fussent engagés dans cet état, et que les maîtres et maîtresses leur tinssent lieu de pères et de mères [3]. »

Dans ce contexte inégalitaire, il est normal que plus l'inégalité croît et devient insupportable — et c'est ce qui se passe avec l'essor

pour notre salut. Combien qui se perdent dans les richesses qui se seraient peut-être sauvés dans la médiocrité ? » (*Explication du catéchisme*... t. I, p. 308, Dijon 1821; cité par sœur Germain, *Parler du Salut*, p. 146, Beauchesne, 1968.)

1. COCHIN, *Prônes ou instructions*, t. III, p. 351, Paris, 1787. Ouvrage réédité en 1823, 1830, 1831. — L'abbé Cochin est cité par Proudhon.
Dans le même sens, on trouve dans Dessauret : « Le chrétien reconnaît que le rang qu'il occupe est celui auquel il a plu à la divine Providence de le placer, et cela lui suffit. Ses soins ne tendent qu'à se procurer les nécessités de la vie; ses désirs ne vont point au-delà... » (DESSAURET, Migne, 69, c. 214).

2. PERRET DE FONTENAILLES, abbé, 1754-1831, *Manuel religieux à l'usage des personnes en service ou en apprentissage*, Paris, 1826, chap. II, p. 22.

3. *Ibid.*, chap. I. — On retrouve une idée voisine chez Cambacérès : « Et de même que cette Providence s'est reposée sur les parents de l'éducation des familles, sur les législateurs du gouvernement de la société, sur les rois de la conduite des empires; elle a fait les riches pour se reposer sur eux du soin des pauvres »... (MIGNE, *Orateurs sacrés*, I^re^ série, t. 65, c. 1099, *Sur l'aumône.*) — Sur ce même sujet, cf. RAYMOND DENIEL, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration (1815-1830)*, Paris, Éditions ouvrières, 1965.

du capitalisme libéral et du prolétariat — plus les orateurs sacrés éprouvaient le besoin d'insister par compensation sur « la loi suprême de l'aumône ». D'où les innombrables sermons sur l'aumône! « Vous serez riche », observe le P. de la Rue à l'intention de femmes de conditions supérieures, « c'est la première loi, la loi d'inégalité; mais vous donnerez l'aumône, c'est la seconde loi, la loi d'égalité : toutes deux sont nécessaires au bon ordre de l'univers [1]. » L'aumône devient ainsi le « sacrement » du salut pour le riche et d'innombrables manuels énumèrent tous les bienfaits matériels et spirituels de l'aumône [2].

La pente étant telle, on s'explique que de nombreux orateurs sacrés pressentent dans les timides essais de législation sociale de l'époque, ceux d'un Armand de Melun par exemple, une sorte de sacrilège. Mgr de Boulogne, évêque de Troyes, observe à ce propos :

> « C'est bien encore ici que se trompent grossièrement tous ces modernes spéculateurs, qui croient pouvoir organiser, pour ainsi dire, la charité ainsi qu'on organise les tribunaux et la justice, et faire de la bienfaisance un système et un art, sans se douter qu'elle n'est qu'un sentiment et un devoir indépendant de tout art et de tout système [...]. Mais supposons la religion anéantie dans les âmes : [...] Qui versera dans le cœur déchiré [des pauvres] les germes précieux de la résignation et de la patience ? [...]. Et cette science économique tant vantée de nos jours, qu'est-ce au fond que le triste talent de spéculer sur les besoins des malheureux [...]. Voilà donc la grande illusion de ce siècle calculateur. Il s'est persuadé que le chef-d'œuvre de la raison était de tout résoudre dans la politique; qu'avec des lois et de la politique, il pouvait soutenir les mœurs; qu'avec des lois et de la politique, il pouvait créer des vertus; disons mieux, qu'avec des lois et de la politique, il pouvait se passer de mœurs et de vertus [3]. »
>
> « Vous croyez avoir tout dit aux pauvres, et tout fait pour les consoler, lorsque vous leur parlez de leurs droits imprescriptibles, de l'injustice du sort, et d'une égalité chimérique dont ils ne jouiront jamais. Mais à quoi leur sert cette doctrine, sinon à les aigrir, à leur rendre plus douloureux le fardeau de la vie, à les soulever contre les riches, et à leur donner de l'orgueil quand il ne faudrait leur donner que de la patience [4]. »

11. Migne, *Orateurs Sacrés*, I^re^ série, t. 28, c. 729, *Sermon pour le lundi de la III^e^ semaine de Carême, sur l'aumône.*
12. Germain (sœur Élisabeth), *Parler du Salut ?* Beauchesne, 1968, p. 545 à 547.
13. Migne, *Orateurs sacrés*, II^e^ série, t. 7, c. 324 et 326, *Sermon IV sur l'excellence de la charité.*
14. *Ibid.*, c. 321.

Dans un tel contexte, on devine aisément ce que pouvait socialement signifier l' « utilité de la religion », sur laquelle voltairiens et catholiques se retrouvaient spontanément d'accord. L'Église, penseront certains, aurait dû repousser de tels soutiens. Mais, outre qu'il n'est jamais facile de se débarrasser de ses alliés, le pouvait-elle ? C'est faire bon marché de l'optique séculaire qui demeurait la sienne et selon laquelle on doit toujours tendre à l'union des deux pouvoirs ainsi qu'à l'alliance des classes supérieures et du clergé. C'est également oublier les conséquences logiques d'une conception « pyramidale » de l'ordre social, toujours bien vivante. Et cette conception, rappelons-le, n'avait rien de particulièrement française, elle était romaine, pontificale, et, dans une large mesure, européenne.

Rome, pour éviter l'anarchie, avait passé l'éponge sur les Trois glorieuses, et travaillait comme par le passé, avec le nouveau pouvoir, au « maintien de l'ordre ». La Secrétairerie d'État écrivait par exemple à Garibaldi, internonce, au lendemain des soulèvements populaires d'avril 1834 :

> « Notre confiance repose entièrement dans les bonnes dispositions de Sa Majesté et dans l'excellence du nouveau ministre des Cultes, (M. Persil), qui, tellement intéressé à la tranquillité publique, comprend bien qu'il y a un moyen très efficace pour calmer les passions, éclairer les esprits, promouvoir la subordination aux lois, c'est l'appui de la religion, l'œuvre et l'influence morale, toujours forte, des ministres sacrés. Il est évident que, plus la religion s'étendra en France, plus les âmes se feront dociles et le peuple tranquille [1]. »

Le thème de l'utilité sociale de la religion est abondamment développé dans la bataille pour la liberté de l'enseignement. Ainsi l'*Ami de la Religion* du 18 juillet 1840 écrit :

> « Vous savez faire assurer vos maisons contre le feu, vos récoltes contre la grêle... En cela vous êtes sages [...] Eh bien! dans ces temps de désordre où le corps social est menacé de tant de côtés, il y aurait encore pour vous un meilleur objet de dépenses, une meilleure précaution à prendre pour mettre vos propriétés à l'abri des accidents que

1. A.S.V.P.J., n° 17041, cité par Poupard, *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi, internonce à Paris et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon (1830 à 1848)*, P.U.G., Rome, 1961, Boccard, Paris, 1961.

mille signes mauvais vous font prévoir; ce serait de les faire assurer par les écoles chrétiennes... Vos plus solides garanties sont là. Elles sont où les enfants du peuple reçoivent une instruction morale et religieuse. Elles sont où ils apprennent à respecter le bien d'autrui, l'ordre et les positions sociales que le sort fait à chacun[1]. »

Un point de vue similaire est développé dans d'innombrables sermons.

Ainsi Mgr Feutrier, évêque de Beauvais, s'exprime en ces termes dans un sermon sur la « sanctification du dimanche », le 29 janvier 1830 :

« Interrogez vos ancêtres, demandez aux siècles de ferveur le secret de leurs vertus si pures et de leurs œuvres éclatantes; demandez par quelle puissance les pauvres étaient devenus tout à coup humbles, résignés, soumis, et les riches si détachés de leurs biens et si avides de les répandre... »

La réponse est claire : grâce à la foi et à la sanctification du dimanche.

« Nous exhortons donc ceux qui souffrent à sanctifier leurs afflictions par la patience et la résignation, et ceux que Dieu a épargnés à racheter leurs péchés par les aumônes et les œuvres de miséricorde[2]. »

Le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, insiste, en 1839, sur les vertus sociales du dimanche, ce jour où toute la population rassemblée écoute son pasteur :

« Dans les paroles qui sortent de sa bouche, chacun trouve les enseignements qui lui conviennent. Là tous les vices sont combattus et toutes les vertus enseignées : le pauvre apprend à être résigné, le riche, compatissant; le vieillard, à sanctifier les restes d'une vie qui lui échappe; le jeune homme...
Mais je vois des populations inquiètes, remuantes, trop faciles et trop aveugles instruments de projets agitateurs. Parmi elles l'immoralité déborde, exerce d'épouvantables ravages; les crimes augmentent dans une progression et une intensité effrayantes; les liens de subordination, de morale, de toutes parts sont relâchés, dissous... »

1. *L'Ami de la Religion*, 18 juillet 1840, n° 3308, p. 116.
2. MIGNE, *Orateurs sacrés*, II° série, t. 12, c. 984 à 986.

A tous ces maux, on voudrait remédier par l'instruction. Mais « pousser le peuple à l'instruction, sans lui donner par la religion l'éducation qui pénètre l'homme tout entier, et qui, après avoir éclairé son esprit, ne laisse pas son cœur dans les ténèbres, c'est lui jeter une arme de plus dont il abuse ». Il n'y a qu'une solution pour « améliorer le sort de l'atelier, de l'école et de la prison », c'est l'enseignement religieux et la pratique de la foi, surtout le dimanche [1].

Le cardinal, admirateur de Chateaubriand, vante en 1844 les bienfaits sociaux des cloches :

> « En appelant le pauvre aux leçons du pasteur, en le conviant au banquet eucharistique et aux solennités de la religion, la cloche adoucit les peines de sa condition, rend moins amer le pain de la misère, et lui procure, par la pompe de nos crérémonies, les seules jouissances qu'une sauvage incrédulité a cependant essayé plus d'une fois de lui ravir [2]. »

Après les événements de Juin 1848, le cardinal observe :

> « Tout le monde comprend que la plaie invétérée qui ronge notre beau pays, c'est l'absence ou l'affaiblissement des croyances religieuses, un appétit immodéré de toutes les jouissances matérielles de la vie. Quand on arme les peuples de pensées terrestres, quand on leur ôte le ciel, comment ne demanderaient-ils pas à la terre les seuls biens qu'elle puisse donner ? — On prendra des mesures d'ordre et de sécurité; mais saura-t-on faire supporter avec patience la pauvreté, retrancher les causes qui la produisent, mettre l'amour où était la haine, la résignation où était le désespoir ? La religion seule, avec ses dogmes, avec sa morale, avec ses sacrements, peut opérer ce prodige [3]. »

En 1849, il demande qu'on laisse l'Église s'adresser aux riches, car la religion est la « base des garanties sociales » :

> « Laissez-nous donc, nos très chers frères, inspirer à ceux qui possèdent une tendre sollicitude pour ceux qui ne possèdent pas; laissez-nous leur communiquer ce génie de la charité, qui, non seulement

1. ID., II[e] série, t. 14, c. 23 à 26, *Sur l'observation du dimanche*. Le thème du danger de l'instruction populaire, à laquelle on oppose le bienfait de l'enseignement religieux, est un thème courant chez les orateurs sacrés de l'époque.
2. ID., II[e] série, t. 14, c. 56, *Sur les cloches*.
3. ID. II[e] série, t. 14, c. 345, *A l'occasion du service funèbre célébré* [...] *pour les victimes de juin*. — En 1850, le cardinal préconise la création d'établissements agricoles.

saisit les occasions d'alléger les peines et les douleurs, mais recherche ces occasions avec un infatigable empressement. Seul, nous ne pouvons rien; tout nous devient possible, facile même, avec votre concours. Nous en aurons besoin longtemps car *toujours*, selon la parole du Maître, qui n'est que l'expression d'une nécessité sociale, *il y aura des pauvres parmi vous, Pauperes semper habetis vobiscum* (*Mt. 26*, 2)[1]. »

Qu'on permette aussi à l'Église de s'adresser aux pauvres pour les « encourager à la patience ». Car :

« Agir de la sorte, c'est mieux que de bercer le pauvre de chimériques illusions; c'est mieux que de verser l'orgueil dans ses plaies, afin de les rendre plus douloureuses; c'est mieux que d'exploiter sa misère pour provoquer des bouleversements qui, en éloignant la confiance et le crédit, tarissent la source même de toutes les prospérités. »

Il termine son discours par un « appel à la charité publique et privée » en faveur des ouvriers momentanément sans travail. Seules, la foi et la charité, unies, « sauront ranimer, conserver l'amour du riche pour le pauvre, la gratitude du pauvre pour le riche, cette merveille qui frappait d'étonnement et subjuguait le païen incapable de la comprendre[2] ».

En 1852, il répète que « l'inégalité des conditions est un fait social, un fait nécessaire ». Puis il poursuit :

« C'est cependant le plus terrible problème qui puisse tourmenter l'intelligence, surtout aux temps où nous vivons; car l'esprit humain voudrait se révolter contre la nécessité de ce fait. Loin d'accepter en paix leur condition, le pauvre n'aime pas le riche, le riche craint le pauvre. Il y a entre eux un antagonisme tantôt sourd et latent, tantôt public et formidable. D'où vient cela ? Pourquoi depuis Adam, des riches, et pourquoi des pauvres ? [...] Deux solutions ont été données : la solution rationaliste et la solution chrétienne. Les théories humaines resteront à jamais impuissantes à rétablir la paix entre les riches et les pauvres. Un état politique où les uns ont d'immenses revenus, tandis que les autres en sont privés, peut-il subsister quand la religion n'est pas là avec ses espérances, pour expliquer le sacrifice ?

1. Id., II[e] série, t. 14, c. 73, *Sur la charité*. — La référence de *Mt.* est fausse, il faut lire *Mt. 26*, 11, D'autre part, on notera que le latin porte *habetis* (présent) et que le cardinal Donnet traduit : *toujours, il y aura...* Mais, peu après, le cardinal cite de nouveau le même texte (cette fois, la référence indiquée est exacte) avec *habebitis* (futur) : cf. p. 190, note 2. La véritable lecture est *habetis*.
2. *Ibid.*, c. 75 et 76.

> La trop grande disproportion des conditions et des fortunes a pu se supporter tant qu'elle a été acceptée comme un fait providentiel. Mais aussitôt que cette disproportion a été rationnellement discutée, le coup mortel a été porté. Essayez de persuader au travailleur, lorsqu'il lira son feuilleton, et ne croira pas à Dieu et à sa loi, qu'il faut prier et souffrir [1]. »

Seule « la doctrine catholique » peut donc nous donner « le secret de toutes ces inégalités qui nous révoltent encore aujourd'hui ». Car d'une part, elle fonde *l'égalité devant Dieu et devant la conscience humaine*, et d'autre part elle apprend à l'homme « qu'il a une vocation à remplir, que Dieu lui a assigné le rang qu'il occupe, que lui seul dispense les jouissances et les privations » :

> « Qu'importe dès lors à l'homme qu'il ait été riche ou pauvre, honoré ou méconnu ? Il bénit la main qui le guide et qui lui montre dans une vie meilleure la récompense promise à ses labeurs et à sa résignation. Vous voyez donc, mes frères, qu'il n'est pas possible de donner de solution à tous ces phénomènes en dehors de la foi révélée. »

Le cardinal rappelle les efforts de l'Église pour « améliorer la condition des classes laborieuses »; puis il s'en prend aux socialistes :

> « Au fond de toutes les combinaisons des novateurs, c'est toujours le plagiat, la parodie de l'Évangile, toujours le principe apostolique qu'on retrouve, car l'inégalité naturelle reparaît, en dépit de toutes les tentatives égalitaires qu'on chercherait à ressusciter [...] La parole du Maître aura jusqu'à la fin des temps son accomplissement. Toujours vous aurez des pauvres parmi vous. *Semper pauperes habebitis vobiscum* » (*Mt. 26*, 11) [2].

Il serait facile de composer un volume, et même plusieurs, de citations semblables. Les mêmes thèmes, la même doctrine de « compensation providentielle » entre la richesse et la misère, le même durcissement contre les « novateurs » à partir de 1849, s'étalent dans les colonnes des Orateurs sacrés : sous la plume du cardinal du Pont, archevêque de Bourges, de Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, Rivet, évêque de Dijon, de Dreux-Brézé (Moulins), Debelay (Avignon),

1. Id., II[e] série, t. 14, c. 374, *Discours prononcé* [...] *à la réunion de la société d'agriculture* [...].
2. *Ibid.*, c. 375 et 376. Ci-dessus, p. 189, note 1.

Mabile (Saint-Claude), Mathieu, cardinal de Besançon, d'Astros (Toulouse), Bonald, cardinal de Lyon, etc. [1]. La littérature pieuse est à l'unisson.

*L'intermède de Février* 1848 *: L'Ère nouvelle*

Pourtant, avec la révolution de Février, on aurait pu croire que cette continuité impressionnante allait prendre fin. Cardinaux et évêques, dans les principales villes de France, bénissaient les arbres de la Liberté avec des formules touchantes, qui les comparaient à l'arbre de la Croix. Sans y croire vraiment, beaucoup s'étaient laissé prendre aux « rêves » de février. L'attitude de Pie IX les y poussait. Subitement, le ton des sermons et des mandements avait changé, on y parlait de liberté, d'égalité, de fraternité. On y vantait les « tendances essentiellement libérales de l'Église [2] ». Les thèmes désertés de *L'Avenir* occupaient de nouveau les colonnes de *L'Ère nouvelle*, sous les plumes de Lacordaire, de Coux, Ozanam, Maret. Même après les sanglantes journées de juin, ce dernier, avec une singulière audace, avait continué à réclamer de profondes réformes : la liberté d'association, la création de « conseils représentatifs » composés en nombre égal de patrons et d'ouvriers, l'institution de jurys d'arbitrage en cas de conflit, le développement de l'instruction populaire. « Aussi longtemps que ces grands intérêts ne préoccuperont pas les législateurs, écrivait encore Maret, le 30 mars 1849, aussi longtemps que ces questions essentielles seront reléguées à l'arrière-plan pour faire place à des questions d'importance secondaire, on cherchera la paix en vain. » Quelques jours plus tard, Maret se retirait; et le 1er juin, *L'Ère nouvelle*, qui n'avait pas été condamnée, cessait de paraître.

*Victoire du courant autoritaire et inégalitaire : Montalembert, Veuillot*

Un homme, à bien des égards prestigieux, l'avait attaquée sans merci : le chef du Comité catholique, Montalembert. Quoique de

1. Pour d'Astros, cf. DROULERS. *Action pastorale et problèmes sociaux*, ouvr. cit., p. 354 à 373; — Pour le cardinal de Bonald, après 1849, MIGNE, *Orateurs sacrés*, IIe série, t. 14, c. 787 à 799, *Erreurs de notre temps*. — Tous ces noms et tous ces textes se trouvent dans la collection de Migne. — Sur Mgr Dupanloup, évêque « libéral », nullement « social » au sens moderne du terme, cf. Mme CH. MARCILHACY, *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup...*, Paris, Plon. 1962.
2. Mgr Sibour, évêque de Digne, futur archevêque de Paris. J'ai donné des extraits des principaux mandements de l'époque dans « Trois dates d'histoire religieuse », art. cité, *Études*, mai 1948.

tempérament libéral, Bonald et Maistre restaient ses maîtres. Aristocrate de naissance et de cœur, la proclamation de la République l'avait brisé. Dans *L'Ami de la religion*, il s'en était pris aux catholiques (ceux de *L'Ère nouvelle*) qui ne craignaient pas d'affirmer que « la simple aumône est une humiliation pour celui qui la reçoit », et réclamaient l'intervention de l'État [1]. De telles propositions, présentées « au point de vue de l'intérêt exclusif d'une seule classe, inférieure par le nombre et peut-être par l'âme, au reste de la population », faisaient « le jeu des socialistes, les nouveaux réformateurs de l'état social ». Mais si la « contagion socialiste » allait envahir jusqu'aux enfants de l'Église, alors le mal serait irréparable [2].

Nous sommes en pleine réaction. Se plaçant « uniquement au point de vue social, uniquement au point de vue politique » (comme autrefois Maistre [3]), Montalembert vient de vanter, à la tribune de l'Assemblée nationale, les bienfaits sociaux de l'Église. Quels sont-ils ? Elle présente le travail, non pas comme un « droit », mais comme un « châtiment », une « peine », une « expiation ». Aux mots *jouir* et *mépriser*, résumé, affirme l'orateur, des « aspirations modernes », elle oppose « une doctrine qui peut se résumer dans ces deux autres mots : s'*abstenir* et *respecter* ». Ces termes « résument son action sociale et politique ». En particulier, la religion peut seule « inspirer le respect de la propriété à ceux qui ne sont pas propriétaires ». A mesure que le christianisme « s'usera en France, la propriété s'usera aussi ». La foi en Dieu est « la seule croyance populaire qui puisse protéger efficacement la propriété ».

Car, que dit l'Église au pauvre ? « Résigne-toi à la pauvreté laborieuse, et tu en seras récompensé et dédommagé éternellement. Voilà ce qu'elle dit depuis mille ans aux pauvres, et les pauvres l'ont cru jusqu'au jour où l'on a arraché la foi de leur cœur, où est entrée, aussitôt après, l'horreur de l'état social ». Maintenant, « à la place de cette part des espérances du ciel que nous lui avons ôtée, le peuple demande une part dans notre patrimoine, et la plus grosse. Oui, c'est ainsi que nous payons la rançon de son incrédulité [4] ».

1. Allusion aux articles de Maret et surtout au projet d'Armand de Melun sur l'assistance sociale. Melun, accusé de « socialisme » dut retirer son projet.
2. *Ami de la Religion*, 19 et 21 octobre 1848. — Le numéro fut envoyé à tous les évêques et aux principaux curés de chaque diocèse.
3. Ci-dessus, p. 127.
4. Discussion sur la liberté de l'enseignement chrétien. Séances des 18 et 20 septembre 1848. MONTALEMBERT, *Discours*, t. III, p. 73 à 93.

Une voix à gauche s'écrie alors : « C'est ravaler la religion! » Quant à Marx, il venait d'écrire : « La religion est l'opium du peuple.[1] »

Louis Veuillot, dans *L'Univers*, rejoint Montalembert. Il estime qu'il « faut prêcher au peuple la saine doctrine », celle qui apprend à regarder la misère comme « le lot fatal et providentiel » d'une partie de l'humanité : « C'est une loi de Dieu à laquelle il faut bien se soumettre[2]. » Plus crûment, le 12 février 1849, il déclare :

> « La société a besoin d'esclaves; elle ne peut subsister qu'à ce prix. Il est nécessaire qu'il y ait des hommes qui travaillent beaucoup et qui vivent chichement. »

Proudhon lisait *L'Univers*, nous le savons par ses Carnets. Il était représentant du peuple quand Montalembert a prononcé son Discours. Il l'a entendu, et commenté[3].

Le défenseur du catholicisme et le chef de la bourgeoisie incrédule, Montalembert et Thiers, pouvaient désormais se donner la main : c'est ce qu'ils firent. Aux socialistes (qui se réclament encore sentimentalement du Christ, non de l'Église, et dont beaucoup, *de l'aveu même de Montalembert*, étaient « tout prêts à offrir à pleines mains la liberté d'enseignement et d'association » en échange de « l'organisation du travail »), s'oppose maintenant, à partir du mois de mars 1849, le puissant « Parti de l'Ordre ». Il était formé des catholiques, d'un grand nombre de bourgeois voltairiens, des monarchistes (légitimistes et orléanistes) et de tous les conservateurs.

Nous sommes en présence d'un tournant décisif. A partir de ce moment, remarque M. Pouthas, « les catholiques ne sont *plus catholiques avant tout; ils sont conservateurs avant tout.* Et ce n'est plus seulement contre le socialisme chrétien qu'ils luttent : ils ont

1. Voici le texte exact de Marx : « La misère religieuse est d'une part l'expression de la misère réelle et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'une civilisation dont est exclu l'esprit. Elle est l'opium du peuple. L'abolition de la religion, en tant que bonheur illusoire du peuple, telle est l'exigence de son véritable bonheur » (1844). Le contexte fait apparaître une nuance de pensée que l'expression, vulgarisée, n'a pas gardée.
2. *L'Univers*, 7 juillet 1848.
3. Ci-dessous, p. 200.

fait alliance avec tous les éléments antirépublicains, avec ce qu'on appelle la réaction [1] ».

*L'Empire*

Les *Te Deum* qui accompagnèrent la proclamation de l'Empire, après le Coup d'État du 2 décembre, firent le reste. Beaucoup crurent alors assister, comme Proudhon, à une « seconde Restauration ». En vérité, au plan politique comme au plan idéologique, la situation était très différente. Mais, *au point de vue social*, les conceptions traditionnelles, un moment ébranlées par la Révolution de Février, reprennent le dessus, et les Orateurs sacrés, évêques ou prêtres, développent à l'unisson les thèmes de « l'inégalité providentielle », de la « résignation nécessaire », de la « loi suprême de l'aumône », de la diversité des « conditions de vie » : tout cela au nom de l'ordre des choses, de la « loi de nature », de l'ordre divin et au moment où la « lèpre hideuse du prolétariat » s'étale à la face du monde. Certains le font sans doute avec d'autant plus de résolution que, comme Pie IX, ils se reprochent peut-être intérieurement d'avoir été trop faibles en février et gardent la hantise de juin.

Un seul exemple : en 1854, l'archevêché de Paris organise un concours sur la charité chrétienne. Il s'agissait de démontrer que « le précepte chrétien de la charité remplit le but providentiel de l'inégale répartition parmi les hommes des dons de l'intelligence et de la fortune ». Proudhon transcrit le texte sur son Carnet et commente une fois de plus le système de la « compensation » et de la « balance chrétienne [2] ».

Il commente longuement le même fait dans *De la Justice*. Mgr Sibour, observe-t-il, affirme « l'infériorité du travail, l'éternité, la nécessité, la providentialité de la misère ». — « Eh bien, Monseigneur, je soutiens précisément que l'Évangile est lui-même la preuve qu'il y a autre chose encore à attendre que l'Évangile; je soutiens, dis-je, que le précepte de charité a pour conséquence nécessaire de produire le précepte de Justice, et je le prouve, d'abord par la série des idées, puis par toute votre tradition [3]. » En somme, ce qu'il

1. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses*, 1848-1877, cours de Sorbonne, C.D.U., 1943, p. 66.
2. *Carnet X*, p. 505 et 506.
3. *De la justice*, t. III, p. 36.

reproche à l'Église c'est de ne pas être fidèle à sa propre doctrine...

*Après l'Empire*

On est cependant surpris de la persistance des conceptions « pyramidales » de l'Ancien Régime, non seulement en France, mais en Europe, et très particulièrement à Rome. La Question Romaine a dû peser d'un grands poids. Longtemps après la mort de Proudhon, Léon XIII écrivait encore, le 28 décembre 1878 :

> « Il y a une inégalité de droits et de pouvoir qui émane de l'Auteur même de la nature [...] Car celui qui a créé et qui gouverne toutes choses les a disposées, dans sa prévoyante sagesse, de manière à ce que les inférieures atteignent leur fin par les moyennes et celles-ci par les supérieures. De même donc qu'il a voulu que, dans le royaume céleste lui-même, les chœurs des anges fussent distincts et subordonnés les uns aux autres, de même encore qu'il a établi dans l'Eglise différents degrés d'ordres avec la diversité des fonctions [...] ainsi a-t-il constitué dans la Société civile plusieurs ordres différents en dignité, en droits et en puissance, afin que l'État, comme l'Église, formât un seul corps composé d'un grand nombre de membres, les uns plus nobles que les autres, mais tous nécessaires les uns aux autres et soucieux du bien commun [1]. »

La comparaison avec la hiérarchie des « chœurs des anges » provient en droite ligne du pseudo-Denys, dont la *Hiérarchie céleste* venait d'être rééditée, précédée d'une Introduction de 170 pages de feu Mgr Darboy, archevêque de Paris [2].

En 1882, Léon XIII précisait dans une encyclique :

> « Enfin la question des rapports du riche et du pauvre, qui préoccupe tant les économistes, sera parfaitement réglée par cela même qui sera bien établi et avéré que la pauvreté ne manque pas de dignité; que le

1. *Actes de Léon XIII*, Bonne Presse, t. I, p. 33 et 34.
2. *Œuvres de saint Denys l'aréopagite*, Bonne Presse, 1887. — Il y aurait toute une étude à faire sur les répercussions sociales de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys. Les œuvres de saint Denys l'aréopagite, préfacées par Mgr Darboy ont été éditée à Paris en 1845. L'édition de 1887 est une réédition de celle de 1845. — Cf. aussi *Denys l'aréopagite, La Hiérarchie céleste*, éd. du Cerf, collection Sources Chrétiennes, traduction et notes par M. de Gondillac.

> riche doit être miséricordieux et généreux; le pauvre content de son sort et de son travail, puisque ni l'un ni l'autre n'est né pour ces biens périssables, et que celui-ci doit aller au Ciel par la patience, celui-là par la libéralité [1]. »

Le 15 août 1889, dans une autre encyclique sur saint Joseph, il propose aux « prolétaires, ouvriers, et à tous les hommes de condition inférieure » d'imiter saint Joseph, car :

> « Joseph, content du peu qu'il possédait, supporta sans se plaindre et avec grandeur d'âme les peines inhérentes à cette médiocrité de fortune, à l'imitation de son Fils, qui, après avoir accepté la forme d'esclave, Lui, le Seigneur de toutes choses, s'assujettit volontairement à la pauvreté et à l'indigence les plus complètes. C'est en méditant ces choses que les pauvres et tous ceux qui vivent du travail de leurs mains doivent relever leur courage et concevoir de bons sentiments. S'il leur est permis de sortir de leur pauvreté et d'acquérir une meilleure situation sans que la justice s'y oppose, cependant ni la raison, ni la justice ne leur permettent de renverser l'*ordre établi par la Providence de Dieu.* »

Dans les dernières lignes, on pressent déjà le Pape de *Rerum novarum* qui, au grand scandale de la majorité des catholiques, stigmatisera la « misère imméritée » de la classe la plus nombreuse. Mais en 1889, cent ans après la Déclaration des droits de l'homme, Léon XIII est encore prisonnier d'une conception trop pyramidale. On a l'impression qu'il se trouve plus ou moins enfermé dans un dilemme : ou laisser parler son cœur au risque de troubler « l'ordre établi par la Providence de Dieu », ou accepter les conséquences extrêmes de l'ordre pyramidal. D'ailleurs, Pie X, onze ans après l'encyclique libératrice, écrira encore, le 27 janvier 1902 :

> « Il est conforme à l'ordre établi par Dieu qu'il y ait dans la Société humaine des princes et des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, des nobles et des plébéiens, qui, tous unis par un lien d'amour, doivent s'aider réciproquement à atteindre leur fin dernière dans le Ciel, et, sur la terre, leur bien-être matériel et moral [2]. »

1. *Encyclique* à propos du Tiers-Ordre de Saint-François, 17 septembre 1882, Bonne Presse, t. I, p. 177.
2. *Motu Proprio* sur l'action populaire chrétienne, 27 janvier 1902.
En 1961, j'ai trouvé dans le parloir d'une maison religieuse un ouvrage intitulé *Avis*

Cette cascade d'oppositions, volontairement très tranchées, n'est-elle pas caractéristique de la logique de l'ordre pyramidal [1] ?

## V. Explosions proudhoniennes

Telle est la toile de fond qui explique les réactions de Proudhon et leur donne du relief. Décidé à lutter contre l'ordre « anthropophage » des économistes, farouchement attaché à la Liberté, mais ne confondant jamais la liberté de l'homme et la liberté des capitaux, son indignation devient révolte lorsqu'il s'aperçoit que la religion sert à maintenir cet ordre, à endormir le peuple, et qu'elle est manipulée par des « athées de la nuance catholique » (V. Hugo) avec

*spirituels aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde* (Paris, 1884, 9e éd.). On y lit par exemple :
« Pour arriver au ciel, il n'y a que deux voies : celle de la patience qui souffre les maux, ou celle de la charité qui les soulage. La voie des afflictions, de la pauvreté fut celle de Jésus-Christ. C'est donc la route parfaite. Jésus-Christ n'a constitué héritiers directs de son royaume que ceux qui lui ressemblent. Mais si chacun était pauvre, qui soulagerait les pauvres, et porterait avec eux le fardeau qui les accable ? Jésus-Christ a donc sagement ouvert aux grands et aux opulents du siècle, à ceux qui n'ont pas le courage de l'humilité et de la pauvreté, le chemin de la charité. Si vous n'avez pas obtenu la gloire de vivre ici-bas avec Jésus-Christ dans l'humiliation et l'indigence, d'être membre de sa royale famille, soyez-en au moins le serviteur. La voie offerte à l'imperfection de votre état, c'est de secourir les pauvres, de servir Jésus-Christ en adoucissant leurs maux. Dès lors vous ramènerez vous-même, par des privations volontaires bien méritoires, l'équilibre, apparemment rompu, et vos aumônes monteront devant Dieu, comme une continuelle prière qui touche son cœur.
Si vous vivez dans l'affliction et dans la pauvreté, croyez que le Seigneur vous éprouve pour reconnaître votre patience et votre amour; si vous êtes dans l'abondance, croyez que le Seigneur vous éprouve pour reconnaître votre charité et votre humilité. » (Réflexions de l'auteur — X — sur le « bon usage de sa *fortune* », 1884, t. II, p. 261 et 262.)
Ce contexte éclaire un grand nombre d'attitudes, même contemporaines. Étant aumônier national d'A.C.O., j'ai recu plusieurs témoignages de ce genre :
« J'ai vécu une époque 1900-1914 où ma famille était ouvrière. En 1919, mon père fut gratifié d'une pension de retraites ouvrières de cinq cents francs par an pour vingt ans de service de nuit de minuit à six heures du matin, dans une mine où il y avait inscrit en grandes lettres au bureau cette pensée de l'Évangile : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et le *reste* vous sera donné par surcroît ». Et les missionnaires d'Ars venaient y prêcher le sacrifice! Et il y avait un aumônier aux ordres du patron et il y avait des religieuses qui ne connaissaient que le rendement des ouvrières... Nous avons à nous faire beaucoup pardonner pour n'avoir guère compris la question sociale (avril 1962) ».
En 1944, j'ai personnellement connu un prêtre d'une grande bonté, admirateur de Bonald et lecteur des Orateurs sacrés. Dans une réunion d'A.C.I., il félicitait une mère de famille d'avoir grondé son fils parce qu'il avait appelé « Monsieur » un ouvrier : « Dis, c'est quelqu'un, c'est un ouvrier, c'est un homme; mais ne dis pas, c'est un Monsieur, cela ne se fait pas. »
Permanence des courants sociologiques!
1. Sur la part de vérité, incontestable, de cette manière de voir, cf. ci-dessous, p. 210 et s.

l'assentiment tacite et souvent explicite du clergé. Quand il réfléchit à froid, il accuse moins les hommes (ils sont sincères) que le « système », mais alors son antireligion se durcit et se systématise aussi.

Au fur et à mesure que la nouvelle alliance de l'Église et de la bourgeoisie voltairienne (de l'autel et du coffre-fort, dira-t-il dans l'*Idée générale*) s'affirme, sa colère croît; elle atteint son paroxysme sous le Second Empire.

Dès 1841, il constate que « le nom de Dieu est invoqué par des bouches athées », et il cite Tartufe dont il connaît plusieurs passages par cœur : « Cette canaille parle de religion, mais je ne remarque point qu'ils hantent les églises [1]. » Il sait qu' « un tas de libertins, qui ne croient ni à Dieu ni à diable, [le] feraient brûler par zèle de la religion [2] ». Il connaît les romans de Balzac, d'A. Dumas, les écrits de Thiers, la place que les « littérateurs » font à la religion, le rôle de « conservation sociale » qu'ils lui attribuent; et il proteste. En octobre 1846, il note sur son Journal :

> « Tous, ou la plupart de nos littérateurs sont aujourd'hui religieux et monarchiques. — A. Karr, F. Wey, Lamartine, V. Hugo, A. Dumas, Balzac, les écrivains de la *Revue des Deux Mondes*, Michelet, Thiers, Guizot, Cousin et les éclectiques, le Journal des Économistes, etc., etc. — Défection générale [3]. »

Le 15 décembre 1847, l'immoralité d'A. Dumas, qui « semble vouloir faire concurrence au marquis de Sade », lui paraît d'autant plus insupportable qu'elle se voile de religiosité :

> « Cela n'empêche pas les héros de Dumas d'avoir sans cesse à la bouche le *nom de Dieu*. A la bonne heure! On se méfiera enfin des charlatans et des dévôts. — Dumas, Balzac, E. Sue, F. Soulié, voilà de bons chrétiens, de fidèles croyants!... Marquez sur vos tablettes, prolétaires [4]. »

Quelques années plus tard, il observera :

1. *III^e Mémoire*, p. 230 et 231.
2. *Corr.*, t. II, p. 54 (5 juillet 1842).
3. *Carnets*, t. I, p. 365.
4. *Carnets*, t. II, p. 327.

« *Le Siècle* publie un roman contre-révolutionnaire de Balzac : *Le Curé*. On y accuse la bourgeoisie de toutes les tendances modernes : apologie de Charles X, du droit d'aînesse, de la suppression de la liberté de la presse, de la grande propriété, etc., etc.
Toute cette littérature, depuis 89, ne fait que hurler contre le siècle : Rivarol, Mallet-Dupan, de Maistre, Chateaubriand, de Bonald, Lamennais, l'École romantique, Lamartine, V. Hugo, Balzac, l'éclectisme, le jacobinisme, Buchez, Bautain, etc., etc.
Quelle intelligence, ils ont de la société et de l'histoire, ces littérateurs!... [1] »

Ne lui demandons pas de justifier tous les éléments de ce curieux amalgame; mais constatons le rôle « contre-révolutionnaire » et religieux qu'il attribue une fois de plus à Balzac, et le rapprochement qu'il fait entre l'ordre de Balzac et celui des maîtres intellectuels de la Restauration : Maistre, Chateaubriand, Bonald, Lamennais. L'assimilation est éclairante.

Il est tellement persuadé que le catholicisme représente l'ordre de l'Ancien Régime que la perspective d'un Pape libéral (c'est ainsi qu'on présente Pie IX au début de son règne) le laisse très sceptique. En septembre 1847, il note sur son Journal :

« Pie IX rend la vie au christianisme en flattant les passions modernes, liberté, égalité, nationalité. — C'est le grand homme du jour.
.....
L'épreuve du christianisme est faite. Pie IX ne peut en appeler. Ce qu'il fait dans la ligne de son pouvoir temporel est bien : le parti qu'il espère en tirer en faveur de la religion est irrationnel, et il y sera trompé [2]. »

Aussi, non seulement le durcissement de Pie IX ne l'étonne pas, mais il s'en réjouit : « Ou point de Papauté, ou point de Liberté », tel est selon sa théologie, le dilemme « éternel [3] ».

C'est avec le même scepticisme profond qu'il assiste aux « embrassades » de la religion et du peuple en 1848, aux efforts de Maret et

1. *Carnets*, X, p. 518. Inédit (1854).
2. *Carnets*, t. II, p. 203.
3. *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 311 (1849). — Voir aussi *Confessions* p. 422 et 423, où il s'efforce de prouver que le Pape est nécessairement contre tout progrès humain par fidélité au dogme catholique.

de l'équipe de *L'Ère nouvelle :* tous ces baisers Lamourette l'amusent, c'est de la « démagogie », de la « mystification »; cela finira mal.

Après les sanglantes journées de juin, devant la réaction victorieuse, il triomphe et étouffe tout à la fois. Les événements lui donnent raison, mais tant de palinodies l'exaspèrent, et les éclats de rage se multiplient dans son Journal.

A propos de la liberté de l'enseignement, les positions concertées de Montalembert, Thiers, Falloux, provoquent en lui des réactions contradictoires [1]. Pour le fond, il est personnellement partisan de la liberté d'enseignement et redoute le monopole de l'État. Mais l'influence de l'Église sur la jeunesse, jamais! Car :

> « L'immoralité est aujourd'hui dans le catholicisme.
> Le catholicisme recommande l'humilité, la continence, l'abstinence et l'obéissance.
> Jésuites s'offrent pour guérir la société du socialisme comme autrefois du protestantisme. Dieu sait s'ils ont réussi [2]. »

La solution qu'il préconise, c'est la liberté de l'enseignement, mais avec une « restriction légitime » commandée par la nécessité des représailles et le « salut de la République » : il faut ôter au clergé toute influence en la matière. On songe au mot fameux de Jaurès s'écriant, un demi-siècle plus tard, à propos du même problème : « Je n'attaque pas la Religion, je défends la République [3]. »

Un peu plus tard, il observe que la bourgeoisie « livre ses enfants aux Jésuites ». Il se console en se disant que le peuple ne fréquente pas ces collèges et que les « ignorantins » ne l'influenceront guère. Allez, bourgeois, conclut-il, exploitez encore quelque temps la situation, avalez votre condamnation : « le prolétaire que vous avez fusillé, vous regarde mourir [4] ».

Il est alors « l'homme-terreur ». Rejeté par les communistes, la Montagne, les catholiques, il se bat seul contre un monde. Mais

1. Ci-dessus, p. 166 et 193.
2. *Carnet*, VII p. 24. Inédit.
3. MARCELLE AUCLAIR, *La Vie de Jaurès*, Seuil, 1954. — Une thèse de doctorat de l'Institut social de Paris, soutenue par l'abbé Charlot, en 1966, *Laïcisation et Résistance de l'Église en Mayenne avant 1914* (inédite), montre l'étonnante permanence de cette optique. — Voir aussi H. GUILLEMIN, *L'arrière-pensée de Jaurès. Essai*, Paris, Gallimard, 1966.
4. *Carnet*, VIII, p. 243 et 246. *Inédit* (novembre 1850).

quand un homme comme M. Thiers l'accuse *d'athéisme* et de *matérialisme*, il prend feu : non, nous ne sommes pas athées, nous qui affirmons « une loi immanente à l'homme », nous qui voulons le règne de l'égalité et de la Justice, qui préconisons la chasteté, qui enfin « recherchons en tout la perfection de l'homme ». L'athée, le matérialiste, c'est au contraire cet être froid et laid qui « d'une voix argentine conclut toujours aux mesures impitoyables; qui ne veut pas du droit au travail; qui vous parle de la Providence et qui adore la fatalité, qui ne voit dans la religion qu'un instrument de politique... Cet homme-là, c'est un matérialiste, c'est un impie [1]. » Bref, les athées ne sont pas ceux qu'on pense : ce sont les hommes du « Parti de l'ordre », les hommes du non-droit et de l'inégalité providentielle, de l'Univers et du Constitutionnel, ce sont... « les catholiques [2] ».

Encore un de ces coups de canon dont il a le secret et qui lui ont tant nui!

Après le 2 décembre, il tombe malade. Puis, devant les *Te Deum* qui accompagnent la proclamation de l'Empire, des flots d'imprécation se succèdent sous sa plume :

> « Les mandements d'évêques pleuvent comme les *Te Deum*. Cette exécrable prétaille qui, en 48 adhéra, préconisa la République, lui offrit ses bénédictions et ses messes, cette prostituée de Babylone, comme eut dit Luther, dont l'encens et les caresses appartiennent à tous les triomphateurs, dont les anathèmes sont pour tous les vaincus, accumule sur sa tête la plus inexorable vengeance. Il n'y a pas un honnête homme qui ne se dise aujourd'hui : *est-ce que je mourrai sans avoir tué un prêtre ?* [3] »

On voit le ton. De nouveau, le spectre de Loyola, de l'Inquisition (dont L. Veuillot fait un éloge discret dans l'*Univers*), des « rêves horribles » le hantent. Il se demande sérieusement si on ne le forcera pas à faire baptiser ses enfants : « Ce jour-là, ma dernière heure aura sonné. » Il en vient à perdre le sens. Mais il n'est pas le seul [4].

Dorénavant, la lutte contre le catholicisme lui semble la tâche la

1. *Le Peuple*, 2 septembre 1848, *Mélanges*, t. II, p. 140.
2. *Le Peuple*, *Mélanges*, t. II, p. 172.
3. *Carnet*, IX 10 janvier 1852.
4. Cf. les descriptions hallucinantes de V. Hugo dans les *Châtiments*, notamment la partie VI du poème *Nox* et le morceau intitulé *Te Deum du 1er janvier 1852*.

plus urgente si l'on veut empêcher la « décomposition morale » du pays : « Laissez-moi faire la guerre au catholicisme, ai-je dit au ministre, et je vous pardonne le premier tiers de votre coup d'État. — On peut s'entendre, m'a-t-il répondu [1]. »

L'exploitation politique ou sociale de la religion, alors courante, le met hors de lui :

> « *Il faut une religion pour le peuple*, il en faut une à tout prix. Et pourquoi faut-il une religion pour le peuple ? Parce qu'il faut que le peuple, qui n'a pas eu la bonne part, et qui, comme Marthe, doit servir, apprenne par la religion à être content de sa servitude. Voilà le secret de tout ce *charabia* de journaux [2]. »

De même, l'invocation à Dieu pour protéger les « intérêts propriétaires » le fait sortir de ses gonds : le peuple a « perdu son Dieu », observe-t-il avec tristesse; « les prêtres le lui ont pris; ils en ont fait le Dieu des privilégiés, des riches, des bourgeois, un Dieu exploiteur et réactionnaire [3] ».

En 1855, le pamphlet de Mirecourt marque une dernière étape. Mirecourt insinuait que, malgré les apparences, un homme comme M. Proudhon, un « ennemi de Dieu », *ne pouvait pas être moral.* Proudhon répondra par un autre défi : *pas de morale véritable, respectueuse de la dignité, de la liberté, de la conscience humaine, dans le système catholique.* C'est le fil d'Ariane qui parcourt la Somme de 1858, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église :* il lui en coûtera une nouvelle condamnation à trois ans de prison.

Bref, au moment même où la bourgeoisie voltairienne se rapproche de plus en plus de l'Église et voit en celle-ci, non sans ambiguïté, le rempart *et* de l'Ordre *et* de la Morale, P.-J. Proudhon, avec ses grandes colères de « paysan du Danube » (c'est ainsi qu'il se qualifie lui-même), dénonce ce qu'il estime être une imposture et répète que, contrairement à ce que beaucoup croient, Église et Morale marchent en sens inverse, et que, si l'on veut sauver la Morale il faut condamner l'Église [4].

1. Visite à Morny, ministre de l'Intérieur, le 28 décembre 1851 (*Carnet*, IX p. 251).
2. *De la Justice*, t. III, p. 232 et 233.
3. *De la Justice*, t. III, p. 476.
4. C'est le leitmotiv de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* qui, à propos de chaque Étude, oppose l'Église et la Révolution. Le premier titre envisagé était d'ailleurs « De la Morale dans la Révolution et dans l'Église ». Dès le 25 décembre 1855, il écrivait

Pourtant, en dépit de ses explosions incessantes et presque maladives, il demeure trop marqué par son éducation chrétienne, trop « fasciné par l'Absolu » (c'est son expression), pour que le problème religieux soit jamais définitivement réglé par lui; et toujours le mystère rejaillit. C'est à cette lumière qu'il faut lire le « concordat » qu'il propose à Mgr Mathieu d'établir entre la Révolution de 1789 (interprétée par lui!) et l'Église catholique, à la fin de sa Somme. Certaines clauses sont ridicules (suppression des couvents, des vœux, abolition de l'autorité épiscopale et papale) et font penser à une immense galéjade. D'autres le sont moins et laissent supposer que, s'il y avait un accord possible entre le catholicisme et l'idéologie des droits de l'homme, entre le progrès humain et la croyance en un Dieu ami de l'homme, entre un ordre social d'intégration et de tendance égalitaire et l'enseignement social de l'Église, il ne serait pas le dernier à se signer et à demander à Mgr Mathieu, son archevêque, sa bénédiction. Car, il n'en doute pas, « le mysticisme est indestructible » : le mieux serait donc de nous assurer de lui, et de proposer à l'Église catholique, qui en est l'expression la plus parfaite, de se charger du « spirituel » de la Révolution. Mais, de la part de l'Église, une telle « conversion » est-elle encore possible[1] ? »

## VI. L'opposition de deux sociologies

Comment voit-il donc l' « ordre catholique » ? Nous le pressentons aisément à travers toutes ses réactions spontanées. Mais il s'en explique longuement et *ex professo* à travers les 1700 pages de *de la Justice*, notamment dans la III^e^ Étude intitulée « Les Biens », la V^e^, « L'Éducation » et la VI^e^, « Le Travail ».

en ce sens à son ami Micaud : « ... Je suis occupé d'un livre de Morale où je prétends prouver que l'Église n'en sait pas le premier mot. » (*Corr.*, VI, p. 286). Cf aussi *De la Justice* I, p. 271, 292, 316 à 321, 323, 326, etc. Même thème dans *La Justice poursuivie par l'Église* où il observe que la société moderne marche « à l'élimination du christianisme » et où il se demande « par quelle défection à la morale la religion du Christ a-t-elle mérité à son tour la colère des consciences ? » « Le procès est maintenant instruit. La société et l'Église ne s'entendent plus; et c'est parce qu'elles ont cessé de s'entendre qu'a été faite la Révolution, Révolution dont l'objet, comme toujours, est de sauver la morale, compromise, dépravée par l'institution religieuse. » (p. 190 et 191). Comparer avec son *Delenga Carthago* de 1832, qui s'adressait directement à l' « influence cléricale » (ci-dessus p. 118).

1. *De la Justice*, t. IV, p. 442 à 445.

Comme on pouvait s'y attendre, l'ordre de l'Église est à ses yeux essentiellement l'ordre du « non droit », l'ordre de La Mennais première formule, de Bergier, Bonald, Maistre et de tous ses « auteurs », l'ordre « pyramidal », fixiste et absolutiste des « pointus » de la Restauration. Que cet ordre joue maintenant, non plus en faveur des princes, mais en faveur de la bourgeoisie voltairienne qui a pris leur place ne change rien au problème. Ou plutôt cette permanence le conduit à penser que c'est bien là un « dogme » de l'Église, et non un élément transitoire de son enseignement. C'est un ordre réputé « naturel », « providentiel », « divin »; un ordre où l'argent, et non plus le sang, occupe le premier rang; un ordre qui, avec le développement du machinisme et du prolétariat, aboutit à des « monstruosités ».

Nous retrouvons ainsi, sous sa plume, tous les thèmes auxquels les Orateurs sacrés nous ont habitués : la « doctrine de l'inégalité providentielle » sur terre, suite du péché originel, mais de « l'égalité spirituelle » devant Dieu et au ciel [1]; celle du travail « punition », suite logique de la désobéissance d'Adam; le système de « bascule providentielle » établi par Dieu entre la richesse et la pauvreté; la perpétuité divine du paupérisme *(vous aurez toujours des pauvres avec vous);* l'affirmation que les pauvres doivent se sauver par l'acceptation de l'humilité de leur état et les riches par l'accomplissement généreux du devoir de charité, de bienfaisance et d'aumône; la supériorité chrétienne de l'état de pauvreté, la loi fondamentale de l'aumône; la nécessité de la résignation, etc. Toute cette économie est d'ailleurs exposée en des termes plutôt moins abrupts que ceux dont se servaient Bourdaloue, Caffort ou Veuillot [2]. A tel point que beaucoup de catholiques y reconnurent sans difficulté la doctrine de leur curé.

« Ces idées se suivaient », nous dit Proudhon, en nous faisant part de la genèse de ses réflexions personnelles devant ce « système »; mais « ma conscience protestait » : « Malheur au chrétien qui s'aventurera dans ce labyrinthe! Il est sur la pente révolutionnaire, il court à l'incrédulité, il a déjà mis un pied dans l'abîme [3]. » Car, poursuit-il,

1. Il en conclut que l'Église est à la fois « communiste et propriétaire », communiste dans son idéal céleste, propriétaire ici-bas. *De la Justice*, t. II, p. 22 et 33.
2. Voir notamment la III[e] étude, *Les Biens*, t. II, p. 3 et s.
3. *De la Justice*, t. II, p. 4.

supposons qu'il existe un moyen d'établir un équilibre plus humain, de procurer un bien-être général, de diminuer même le vice qui peut être une conséquence de la misère au lieu que celle-ci en soit, comme l'affirme la « doctrine catholique », le « châtiment » : à quelle conclusion ne sommes-nous pas acculés ? En somme :

> « Pour que le christianisme soit vrai, il faut que la bascule, par suite la misère et le crime, soient éternels. Où suis-je ? et à quels termes viens-je de réduire le système entier de la religion ?
>
> .....
>
> Considérez, Monseigneur, quel doute fait planer sur la vérité du christianisme et sur sa morale cette question du paupérisme, et combien, en attendant la solution de ce doute, la position de l'Église est fausse! Elle ne peut pas, d'un cœur sincère et d'une volonté efficace, souhaiter la fin du paupérisme et du crime ; elle ne peut pas vouloir en ce monde le bonheur de ses enfants. Elle semble vouée par son dogme à l'odieuse mission de combattre comme impies toutes les tentatives pour l'abolition de la misère ; en sorte que, tout en se donnant l'apparence de protéger le pauvre et de tonner contre l'égoïsme du riche, elle n'existe en réalité que pour défendre le privilège de celui-ci contre le désespoir de celui-là [1] ! »

Il se garde d'attribuer aux hommes d'Église cette intention : c'est le « système » qui est mauvais, non leur cœur. Mais, comme Marx, bien qu'en partant de bases idéologiques très différentes, il en vient à voir dans la religion la « consécration spirituelle » d'un ordre dépassé, qui insulte la dignité de l'homme. Pour lui, ce n'est d'ailleurs pas la « spoliation » matérielle qui l'inquiète le plus, c'est « l'outrage [2] ». Il estime que la doctrine de la distinction des classes et de l'inégale répartition de la richesse, qui a été « le point de départ de [son] éducation » est un « principe malsain, dont l'influence cause la perdition de milliers d'âmes, et que l'Église devrait poursuivre à l'égal de l'idolâtrie et de l'hérésie [3] ».

A cet ordre « antisocial, inintelligent et réprouvé », que la « théologie catholique soutient et soutiendra toujours » *(sic)*, il

1. *Ibid.*, t. II, p. 6 et 7. — Il explique la sociologie de l'Église par une assimilation indue entre la « famille », où doivent régner la hiérarchie, la « paternité », l'inégalité temporaire, et la « cité », qui relève d'une autre conception. L'identification produit le « despotisme social » et la « charité inquisitoriale » (*Ibid.*, II, 62, 71).
2. *De la Justice*, t. II, p. 77.
3. *De la Justice*, t. II, p. 56 et 57. — Ce « point de départ » de son éducation nous renvoie, une fois de plus, à la Restauration et au collège royal de Besançon.

oppose, dès ses premiers écrits, le sien : un ordre de coordination fonctionnelle [1], dans lequel l'intégration des fonctions dans un même corps social remplace la hiérarchie des classes, où la personne humaine serait respectée pour elle-même et non pour son « rang », et où les valeurs sociales fondamentales seraient la liberté, l'égalité, la réciprocité, bref la Justice [2].

Telle est sa « découverte ».

## VII. Jugement

Il y a dans tout cela une part considérable d'exagération, d'opposition recherchée, d'amalgame systématique. Proudhon est un passionné, qui a besoin de se battre pour se définir, et qui grossit tout, démesurément. Il aurait pu s'ouvrir à des courants catholiques nouveaux, comme celui de *L'Avenir* et surtout celui de *L'Ère nouvelle*. Il aurait pu écouter Lacordaire, Ozanam, Maret, de Coux, prendre au sérieux tel abbé « démocrate » et même « socialiste », comme Mitraud « qui ne sera pas mitré », ou Lenoir, son ami, dont la pensée mériterait une étude approfondie. Il s'en est bien gardé. Il y a du parti-pris dans son attitude, et parfois du défi.

Surtout, il commet une erreur fondamentale : il donne l'impression de vouloir réduire le religieux au *social*, et il assimile constamment le catholicisme à un ordre social déterminé, celui de l'Ancien Régime. Comme il est, par naissance, par « noblesse de race », par conviction intime, farouchement opposé à cet ordre (ce qui était son droit et sans doute son devoir), en le repoussant il a été amené, malgré ses efforts, malgré son désespoir, à quitter l'Église et à perdre la foi. *Il a jeté l'enfant avec l'eau du bain :* en ce sens, il est vrai de dire que « la prédominance des soucis d'ordre social étouffait en lui le sentiment religieux [3] ».

Hélas, dans ce blocage intempestif, dommageable et pour le *social* et pour le *religieux*, il ne manque pas d'excuses. Il a été trop bon disciple de l' « école catholique », de Bonald, Maistre, Bergier,

1. *Création de l'Ordre*, p. 433 et 434, 1843.
2. L'exposé de son socialisme ne relevant pas directement de cette étude, j'en traiterai ailleurs. La Justice est toujours pour lui à la fois *égalité, liberté et réciprocité.*
3. De Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, p. 89.

La Mennais première formule, de tous ces mauvais théologiens (mais, placés dans les mêmes circonstances, nous n'aurions pas fait mieux) qui, à force d'insister sur ce que nous appelons aujourd'hui les prolongements sociaux du dogme, tels qu'ils les imaginaient alors, et qu'ils ne distinguaient pas du dogme lui-même, finissaient par vider la foi de son contenu spécifique et par la confondre avec une sociologie d'un type déterminé. En ce sens, le positivisme autoritaire et hiérarchique d'Auguste Comte se situe dans le prolongement direct de ceux que nous désignons sous le nom de « traditionalistes », mais que l'on considérait en leur temps comme les représentants autorisés de la « Tradition ». La filiation est si nette qu'Auguste Comte la revendique explicitement et que Proudhon, pour sa part, n'a pas hésité à reconnaître en Comte, qu'il a connu, un « catholique » malgré lui, qu'il a anathématisé pour les mêmes raisons[1]! Mais, dans le même ordre d'idées, le temps est-il si loin où un prêtre, porte-parole de beaucoup d'autres, affirmait de M. Maurras (qui se réclame, lui aussi et à la fois, de Comte et du catholicisme de Bonald et Maistre), dans une feuille catholique connue : « Nul n'est plus catholique, j'allais écrire aussi catholique que cet athée agressif, connu sous le nom de Charles Maurras [2] ? » Nous trouvons curieux, en 1966, qu'un « athée agressif » puisse être « catholique jusqu'aux moelles[3] ». Cela surprenait beaucoup moins, alors.

A vrai dire, le même blocage, la même erreur pourrait fort bien se renouveler, aujourd'hui ou demain, entre une organisation sociale d'un type différent et le catholicisme. Nous touchons vraisemblablement là à une des tentations permanentes des croyants. Certes, l'Évangile dont ils se réclament (mais la lecture qu'on en

1. La lecture du *Cours* lui suggère les réflexions suivantes :
« C'est toujours du catholicisme. — L'ordre social, il (Comte) le conçoit comme une féodalité; il prétend que le moyen âge a été méconnu; que l'œuvre doit être reprise; que tout ce qui s'est fait depuis quatre siècles est négation et désorganisation.
Il avoue que la propriété n'est qu'une gestion, mais il n'admet point de sanction, ni de responsabilité; il n'a que l'*opinion*, la *morale publique*. C'est bien faible à la place de l'Enfer!...
Il dit que l'égalité devant Dieu est un mot vide de sens qui ne forme pas un précédent!... Non plus que l'égalité devant la loi!... » (*Carnet*, VI, p. 212).
Dans *De la Justice*, il revient sur le même sujet : « ... Aug. Comte fonde sa théocratie imitée de celle du moyen âge; il rétrograde jusqu'à Grégoire VII et à Charlemagne, il se perd en maudissant la Révolution [...] il ne lui a manqué qu'un peu plus de logique pour reconstruire de toutes pièces le catholicisme. » (*De la Justice*, III, p. 177.)
2. Abbé Delfour, *L'Université Catholique*, 15 août 1910.
3. *Ibid.*

faisait en 1860 est fort différente de celle qu'on en fait aujourd'hui) ne s'accommode pas indistinctement de n'importe quelle réalisation ou de n'importe quel projet; et, compte tenu des contextes, cet Évangile pose un certain nombre d'exigences fondamentales auxquelles ils doivent sans cesse s'efforcer de répondre. La transcendance même de leur foi leur permet d'animer de l'intérieur des formes de culture et de civilisation extrêmement diverses et, sauf vocation spéciale, ils ont le devoir d'y être activement présents. Mais de là à éprouver la tentation trop humaine de plus ou moins « canoniser » une de ces réalisations particulières, jugée d'autant plus réussie qu'on y a donné le meilleur de soi-même, il n'y a qu'un pas, vite franchi. On tomberait d'ailleurs dans le même travers de l'esprit — car c'en est un — en imaginant un projet de société idéale, qui serait d'autant plus fascinant qu'il aurait tous les attraits du rêve, et en l'identifiant plus ou moins subrepticement à la foi chrétienne. Tous ces blocages s'expliquent donc, et, dans l'intimité des consciences, ils demeurent sans doute beaucoup plus fréquents qu'on ne le pense. Ils n'en constituent pas moins, sur le plan de la pensée chrétienne, une erreur et une méconnaissance radicale tant de la spécificité du fait religieux que de la mission fondamentale et primordiale de l'Église, qui transcende infiniment l' « économique » et le « social », tout en incluant tout l'humain, mais selon son mode et sa visée propres.

L'histoire de Proudhon, qui est celle de millions d'êtres humains, comporte ainsi, aujourd'hui encore, de précieux enseignements que nous aurions tort de négliger. Au fond, on a trop dit que l'Église au XIX^e^ siècle ne s'est pas occupée de la « question sociale ». On pourrait aussi bien affirmer qu'elle s'en est trop occupée : car le courant catholique majoritaire, que l'on accuse de cet oubli, ne cesse au contraire de parler d' « ordre social », au point de sembler y réduire le religieux. Tous auraient été bien surpris de s'entendre dire qu'ils manquaient de sens social! La vérité est que, pour eux, le terme de « social » n'avait ni la tonalité, ni le contenu qu'il a pris par la suite et que, insensiblement, à un demi-siècle de distance, le même mot a fini par recouvrir des significations différentes et même contradictoires. Proudhon et les socialistes de son temps font ici figure de pionniers. — Où ils disent « social », l'école catholique majoritaire disait « antisocial », et réciproquement. Ainsi s'explique le fait que beaucoup de catholiques aient pu être très soucieux des impératifs de l'Ordre social, tels qu'ils le

concevaient alors, et cependant passer à côté de la « question sociale », au sens moderne et restreint de l'expression. Ils n'ont pas su situer celle-ci dans la perspective d'un ordre social ÉVOLUTIF, *fruit du travail collectif des hommes et de leur maîtrise croissante sur les choses et la nature.*

Mais le pouvaient-ils ? Tout les détournait en vérité de la conception d'un ordre en perpétuelle évolution, réputé plus conforme aux aspirations profondes de la personne humaine. Cette intériorité même leur faisait peur : c'était du protestantisme, du subjectivisme, de l'immanentisme, autant de « faux dogmes » qui ruinaient le mystère de la communion sociale. Où nous insistons, sans doute trop unilatéralement, sur la personne-individuelle, ils mettaient l'accent sur les exigences de la société et lui sacrifiaient même hardiment les droits de l'homme, qui étaient associés dans leur sensibilité aux sinistres lueurs de 93. Dans leurs réflexions sur l'histoire et l'ancien ordre des choses, source première de leur théologie, l'ordre des « novateurs » leur apparaissait non seulement comme utopique, dangereux, mais comme « antisocial », « antinaturel », contraire à l'ordre « providentiel et divin ». Le cœur et la bonne volonté, le plus souvent, ne leur ont pas manqué, mais l'intelligence d'une situation inédite. Aurions-nous fait mieux ?

Quant aux arguments théologiques dont ils habillent leur sociologie, ils étaient à la fois faibles et multiséculaires. Quel est le théologien qui donnerait aujourd'hui pour modèle à la société des hommes la hiérarchie raffinée des chœurs des anges, telle que l'imaginait le pseudo-Denys ? Quel est celui qui se contenterait de présenter le travail comme une « punition », sans distinguer entre l'activité normale de l'homme et le caractère pénible qui l'accompagne, et en négligeant un autre aspect essentiel : celui de la collaboration à l'œuvre de la création ? Quel exégète interpréterait le *semper pauperes HABETIS vobiscum* (au présent, non au futur) comme la clé définitive de l'ordre social, alors qu'il s'agit en toute hypothèse de personnes individuelles, et non de groupes sociaux qui seraient à tout jamais sacrifiés ? Quel sociologue chrétien n'admettrait-il pas au moins la possibilité d'une distinction entre la notion de « classe sociale » et la notion de « fonction sociale » ? Qui oserait aujourd'hui résumer les lois de l'économie sociale dans la « loi providentielle de l'aumône » ? Qui prêcherait l'« inégalité providentielle » et la « compensation des états »

comme un « dogme » ou simplement comme la « doctrine sociale » de l'Église [1] ? Pourtant, tous ces arguments se trouvent dans des milliers d'écrits catholiques, échelonnés sur de nombreux siècles, et dans de très nombreux textes officiels antérieurs, et même postérieurs, à 1891. Ce n'est que peu à peu, parallèlement à la transformation du monde, qu'ils ont fondu, telle neige au soleil, à l'horizon de notre esprit. Qui sait ? Peut-être hantent-ils encore certains d'entre nous, trop sensibles aux charmes du passé.

Certes, aujourd'hui comme hier, il serait vain de nier les inégalités considérables qui se trouvent, en effet, dans la nature comme dans l'humanité : c'est la part de vérité, considérable, qui se trouve dans

1. L'expression « doctrine sociale » n'était pas en usage dans l'Église au XIX[e] siècle. Elle n'est pas traditionnelle et on la chercherait en vain dans *Rerum novarum* (1891) qui a pourtant été considérée, jusqu'à Vatican II, comme la grande charte de l'Église en matière sociale. Pie XI lui-même, jusqu'à *Quadragesimo anno* (1931), préférait parler de « formation sociale », des « requêtes de la morale catholique » au point de vue social, de l'étude de la « question sociale à la lumière de l'esprit chrétien », des « enseignements sociaux de l'Église », ou encore de la « doctrine catholique en matière économique et sociale ». L'expression même de *doctrine sociale*, on le voit, est encore absente de ces textes. En revanche, on la trouve dans la *Lettre* officielle adressée par la Sacrée Congrégation du Concile à Mgr Liénart, évêque de Lille, le 5 juin 1929, dans laquelle il est longuement question des « principes de la doctrine sociale catholique » sur le syndicalisme. *Quadragesimo anno* (15 mai 1931) donne droit de cité à la formule, concurremment d'ailleurs avec plusieurs expressions similaires.
En elle-même, la formule *doctrine sociale* n'est pas fausse car l'Église professe une conception de l'homme et de la société qui, par ses principes fondamentaux, recouvre un ensemble idéologique organisé et cohérent — et donc une « doctrine » au sens de la définition de ce terme par Littré. Cependant, transposée dans le langage courant des croyants, l'expression *doctrine sociale* suscite de nombreuses équivoques : elle évoque l'idée de *dogme*, voire de *révélation*. On risque ainsi d'absolutiser des éléments dont beaucoup sont relatifs et contingents : l'histoire du XIX[e] siècle et l'attitude de Proudhon le prouvent surabondamment. D'autre part, par une assimilation difficilement évitable, l'expression conduit à mettre sur le même plan et comme en concurrence la « doctrine sociale » de l'Église et les autres doctrines sociales, comme le libéralisme, le capitalisme, les diverses expressions du socialisme. Or si l'Église a quelque chose à dire, des valeurs à proclamer, des vérités à rappeler, à l'occasion de tous les modèles de gestion sociale que se donnent les hommes, elle n'a pas elle-même à présenter un modèle social précis et complet, qui ferait nombre avec les autres et prétendrait les supplanter. La nature et la finalité de son message, y compris dans ses implications sociales, sont autres.
Telles sont les raisons pour lesquelles l'expression de « doctrine sociale » a été volontairement évitée dans la rédaction de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. La seule exception (n° 76 du chap. IV de la II[e] partie) est due à une erreur d'un sous-secrétaire, qui ignorait la décision de la Commission responsable. D'ailleurs le texte solennellement promulgué le 8 décembre 1965, dans la séance publique de clôture du Concile, porte la mention « suam doctrinam *de societate* docere » et non pas « *socialem* suam doctrinam docere ». Cette dernière formule fut cependant réintroduite, à la suite de démarches discutables, dans l'*Editio typica Vaticana*. Canoniquement parlant, on peut se demander quelle formule a le droit pour elle. (Sur cette question, voir la note explicative qui se trouve dans *L'Église dans le monde de ce temps*, t. II, commentaires, collection Unam sanctam, n° 65 b, éd. du Cerf, p. 544. Cette note a pour auteurs le Père Tucci et Mgr P. Haubtmann).

l'ancienne conception de l'ordre social. De même, aujourd'hui comme hier, il serait vain de rêver d'une inégalité mathématique ou d'un uniformité étouffante qui, à la limite, entraîneraient la mort de la vie sociale et s'achèteraient au prix de la liberté et de toute autonomie personnelle. A cet égard, les critiques fulgurantes du « libertaire » Proudhon (en purgeant soigneusement le terme de toute résonance a-morale) contre ce qu'il appelle le « régime de la Communauté » demeurent un excellent antidote, même s'il déforme au passage, jusqu'à la caricature, la pensée d'un Cabet ou d'un Marx. Entre la liberté et l'égalité (mais il n'accepte pas cette alternative, du moins lorsqu'on l'érige en principe), l'*homo proudhonianus* choisit toujours la liberté.

Mais faut-il pour autant verser dans le « système de l'inégalité providentielle » (la Providence a bon dos!) et dans ce que Proudhon appelle l' « ordre pyramidal » ? N'est-ce pas confondre la diversité des aptitudes, d'une part, et l'inégalité hiérarchisée des « états » et des conditions de vie, d'autre part ? N'est-ce pas indûment passer de la multiplicité des fonctions, toutes socialement utiles, à l'affirmation, nullement évidente, de la hiérarchie des « ordres », des « rangs » et des « classes » ? Il semble bien qu'on ait longtemps confondu trois notions différentes — celle de fonction sociale, celle du régime juridique des personnes et celle des classes sociales — et que la civilisation moderne nous permet enfin de dépasser cette manière de voir[1]. De même, le but de l'instruction, de l'éducation, de la culture, de la promotion humaine sous toutes ses formes, n'est-il pas de pallier aux insuffisances et aux inégalités « naturelles » et de les transformer, dans toute la mesure du possible, en différenciations fonctionnelles, susceptibles de jouer un rôle dans la vie sociale ? Il est d'ailleurs très éclairant de constater que certains des plus farouches défenseurs des « inégalités naturelles et providentielles », tel M. Thiers, étaient aussi les plus opposés à un large développement de l'instruction dans les « classes inférieures » : ils étaient logiques avec eux-mêmes[2].

Quoiqu'il en soit, il est incontestable qu'entre les textes des Orateurs sacrés et des encycliques sociales que nous avons cités (et on pourrait en produire beaucoup d'autres) et les enseignements de

1. P. HAUBTMANN, « Vers quel type de société allons-nous ? » in *Masses ouvrières*, février 1953, p. 14 à 64.
2. Ci-dessus, p. 166, note 2. — Même attitude chez Donoso-Cortès et chez beaucoup d'Orateurs sacrés du XIX[e] siècle.

*Quadragesimo anno*, de *Mater et magistra*, de *Gaudium et Spes*, il y a beaucoup plus qu'une différence d'accentuation : ici et là, l'échelle des valeurs n'est plus la même.

Historiquement, répétons-le, il est facile d'expliquer le retard pris par l'Église en la matière : tout l'acculait au *statu quo* et à la défensive. De l'avis de tous, *Rerum novarum*, en 1891, marque le tournant, décisif. Mais ce n'est sans doute pas un hasard si le Pape de *Rerum novarum* est aussi celui du Ralliement. Car c'est en s'ouvrant au meilleur de l'héritage de l'idéologie des Droits de l'homme, et en le purifiant, (ce travail de purification est encore loin d'être achevé), que la pensée sociale chrétienne a peu à peu assimilé et mis en valeur cette aspiration profonde de l'homme à laquelle le ferment évangélique n'est d'ailleurs pas étranger : dominer le monde des choses, subordonner l' « ordre des choses » à l' « ordre des personnes », et non l'inverse [1], créer des types de société qui tiennent de mieux en mieux compte des exigences psychologiques et morales fondamentales du cœur humain, notamment d'une « exigence incoercible de dignité [2] ». En sorte que, « même s'il faut un temps passablement long pour parvenir au but souhaité, toutes ces institutions humaines doivent peu à peu répondre aux réalités spirituelles qui, de toutes, sont les plus hautes [3] ».

Cette phrase de *Gaudium et Spes* a été longuement débattue en commission. Elle n'a passé que difficilement. On le comprend. L'orientation qu'elle indique ne contient-elle pas la répudiation implicite du « système des compensations divines » contre lequel Proudhon s'est fait les dents, et que beaucoup confondaient alors, en toute bonne foi, avec l' « ordre catholique » ?

Toutefois — et c'est ce qu'il ne faut jamais oublier — si l'on se place au cœur de la pensée chrétienne, on aurait tort de parler de rupture idéologique ou d'hétérogénéité radicale entre le XIX^e^ et le XX^e^ siècle. Car, dans les deux cas, c'est la même dynamique de l'amour que l'on retrouve, produisant un extraordinaire foisonnement d'œuvres « charitables » et évangéliques au XIX^e^ siècle, et commandant les orientations sociales de *Gaudium et Spes* au XX^e^. Ici et là, en profondeur, l'Esprit reste le même, bien que ses manifestations extérieures soient très différentes, opposées, voire contradictoires. Pouvait-il en être

1. *Gaudium et Spes*, n° 26 § 3.
2. *Ibid.*, § 4.
5. *Ibid.*, n° 29, § 4.

autrement ? Du moment, que, au XIX^e siècle, pour les raisons indiquées, la plupart des catholiques demeuraient attachés à la conception multiséculaire d'un ordre autoritaire, fixiste, inégalitaire, et que, très sincèrement, ils considéraient cet ordre comme « naturel », « providentiel », « divin », leur amour pour leurs frères devait nécessairement s'exprimer à travers les formes multiples de l'assistance et de la bienfaisance (ce qui arriva en effet) et, d'autre part, s'opposer aux « folies des novateurs », qui s'insurgeaient contre l' « ordre divin ». Aujourd'hui notre appareil culturel est tout autre. Grâce notamment à la révolution industrielle, scientifique, technique, et à ses répercussions dans tous les domaines, les « utopies » d'hier sont en partie devenues réalités, à tel point que par rapport à un passé récent on peut déjà parler d'une véritable métamorphose. Surtout on est passé, par un mouvement apparemment irréversible, d'une conception statique et fixiste de l'ordre social à une conception dynamique et évolutive, qui provoque sans cesse à de nouvelles remises en cause. L'Église n'est d'ailleurs pas la dernière à nous dire que « le genre humain peut et doit non seulement renforcer sa maîtrise sur la création, mais qu'il peut et doit en outre instituer un ordre politique, social et économique qui soit toujours plus au service de l'homme, et qui permette à chacun, à chaque groupe, d'affirmer sa dignité propre et de la développer[1] ». De là naît, immense, une problématique nouvelle qui, dans la meilleure hypothèse, prend maintenant sa source moins dans les « nécessités de l'ordre social », conçu d'une manière chosiste et comme presque hétérogène aux personnes, que dans les aspirations les plus profondes du cœur et de l'esprit humain.

Proudhon, comme tous ceux de sa race, est venu trop tôt pour se sentir à l'aise dans le catholicisme de son temps. Mais ses efforts, ses révoltes mêmes, pour excessives qu'elles soient, n'auront pas été inutiles : car l'Église, qui doit juger le monde à la lumière de la Parole de Dieu, apprend aussi du monde, et de ses adversaires mêmes[2].

1. *Gaudium et Spes*, n° 9. — Dans ce passage, le Concile se contente de prendre acte de cette conviction; mais l'ensemble du document s'efforce ensuite d'y répondre.
2. *Gaudium et Spes*, n° 44, § 1, 2, 3 (notamment la dernière phrase).

CHAPITRE CINQUIÈME

# " Lutter contre Dieu ? "

Il nous reste à voir comment ce lutteur en est arrivé à guerroyer contre Dieu et à se déclarer « ennemi de Dieu [1] ». Son itinéraire antithéiste est complexe, il fait intervenir de nombreux éléments. Certains sont d'origine germanique : ayant déjà eu l'occasion de les étudier, je me bornerai ici à un simple rappel [2].

*Un déiste fervent.*

Le 16 août 1839, Proudhon notait sur un de ses cahiers de lectures :

> « Nul homme ne passe seulement un quart d'heure sans faire acte de croyance en Dieu : puisque nul ne peut nier qu'il n'y ait en ce monde de l'intelligence, de l'ordre, de la vertu, de la justice, du bien, du mal, etc. [3]. »

Dès cette époque, il est peu sensible à la force des arguments rationnels :

> « L'existence de Dieu ne se prouve ni a priori, ni a posteriori, parce qu'il n'a ni avant, ni après. On le voit, on le sent, on le pense, on le parle, on le réfléchit, on le raisonne. Il est la nécessité, l'alpha et l'omega, c'est-à-dire le principe et le complément de tout : il est l'Unique et l'Universel, embrassant toutes les vérités dans une chaîne infinie [4]. »

Cette méfiance à l'endroit des preuves syllogistiques va être

1. Dans *De la Justice*, PROUDHON a pris à son compte cette expression, mais elle lui vient de son archevêque, Mgr Mathieu, qui avait répondu à la demande de renseignement de Mirecourt : « Proudhon n'est pas un athée, c'est un ennemi de Dieu. » Proudhon, par une indiscrétion de Mirecourt, avait pris copie de la lettre.
2. P. HAUBTMANN, *P.-J. Proudhon et la pensée allemande*, thèse inédite de l'Institut social de Paris (1958).
3. *Cahier I*, in-4°, 1839.
4. *Célébration*, p. 88 (1839).

considérablement renforcée par la philosophie de Kant, qu'il découvre alors avec enthousiasme. D'autre part, son éloignement de l'Église, sur la « conversion » de laquelle aux valeurs d'égalité et de liberté il compte de moins en moins, rejaillit déjà sur la conception qu'il se fait de Dieu. Cependant le *Ier Mémoire* se termine par un hymne à Dieu qui ne manque pas de grandeur :

> « O Dieu de liberté! Dieu d'égalité! Dieu qui avais mis dans mon cœur le sentiment de la justice avant que ma raison l'eût compris, écoute ma prière ardente. C'est toi qui m'as dicté tout ce que je viens d'écrire. Tu as formé ma pensée, tu as dirigé mon étude... C'est à toi d'achever ton ouvrage... Alors, grands et petits, savants et ignorants, riches et pauvres, s'uniront dans une fraternité ineffable; et, tous ensemble, chantant un hymne nouveau, relèveront ton autel, Dieu de liberté et d'égalité [1]. »

Disciple de Kant, il se demande l'année suivante si la « certitude subjective » que nous avons de l'existence de Dieu est « adéquate à la vérité objective [2] ». En même temps, il observe sur son cahier de lectures que l'athéisme n'est « qu'une protestation contre l'insuffisance de la notion de divinité » : tous les systèmes athées ne peuvent donc avoir pour effet que de « grandir l'idée de Dieu [3] ». Quant aux panthéismes de Spinoza, Fichte, Hegel, il y voit une « négation de la morale » et de la personnalité : il les « déteste [4] ».

« *Qu'est-ce que Dieu ?* »

C'est pourtant à cette époque qu'il pose le point d'interrogation : « Qu'est-ce que Dieu ? » Et il répond « un X éternel [5] ». D'autre part, la *Création de l'Ordre*, contrairement à l'habitude, ne parle presque pas du « problème de Dieu ». Son anticléricalisme et sa « méthode » l'en détournent. S'agit-il d'un rejet de Dieu ? En aucune façon. Une « Note Gauthier » de 1843, inédite, nous permet de faire le point sur son évolution :

1. *Ier Mémoire*, p. 347 (1840).
2. *IIe Mémoire*, p. 137 (1841).
3. *Cahier II*, in-4°, janvier 1841.
4. *IIIe Mémoire*, p. 217 (1842).
5. Préface de la *Célébration*, écrite dans le courant de 1842 et ajoutée aux éditions ultérieures de l'ouvrage : ce qui a trompé de nombreux commentateurs.

> « Dieu. J'avais, par raison de méthode, écarté cette idée de toutes mes recherches, assuré que tôt ou tard, quelle que fut la réalité ou l'abstraction que représentait ce mot, elle m'apparaîtrait à la suite de mes recherches (citer mon paragraphe de la *Création de l'Ordre*). C'est ce qui m'est arrivé tout à coup, en poussant l'induction économique aussi loin qu'elle pouvait aller. A ma grande surprise, je me suis trouvé tout à coup acculé à la nécessité de reconnaître un dogme sur lequel jusqu'alors la plus grande obscurité avait plané. Si je suis superstitieux en croyant à Dieu... ma superstition est incurable. »

Malgré tout, à force de se représenter la « religion » comme un moyen de « maîtriser les volontés » et de maintenir le *statu quo* [1], l'idée d'une transcendance divine hostile à l'homme se précise en son esprit. D'ailleurs, pourquoi Dieu ne parle-t-il pas à l'homme ? Pourquoi ne lui a-t-il pas livré le « secret » d'une société plus juste, moins inhumaine ? Pourquoi paraît-il s'opposer, par ses représentants sur terre, les prêtres et les princes, à tous les efforts de l'homme, au progrès, à la liberté, à l'égalité ? Déçu, entouré de mystères, la tentation de révolte s'insinue en lui.

Un inédit de 1842 qui se présente comme une sorte de rêve métaphysique se termine par un premier éclat antithéiste. En voici un passage :

> « Je suis dans un palais enchanté où tout s'exécute avec une précision merveilleuse et un ordre admirable autour de moi, et en apparence, pour mon plaisir et mon service; mais je ne vois personne, je ne sais si cette magnificence cache une menace, si je suis un objet d'amour ou de haine ? — Est-ce un ange, est-ce un monstre qui prend soin de moi ? Que lui ai-je fait ? Que me veut-il ?... Ah! qu'il parle, ou qu'il me rende la liberté [...] Plus je rencontre de merveilles, plus les tortures de mon âme augmentent. »

Que faire ? S'échapper par le suicide ? « O terreur! Quelque chose me dit que je ne puis mourir... ». Prier ? Il ne le peut. Lui faudra-t-il donc vivre et mourir sans comprendre, « comme un prisonnier qui ne connaît ni le motif de sa captivité, ni le jour de son jugement, ni les chances de sa condamnation ou de sa délivrance, et qui meurt sans communication, sans paroles et sans asssistance » ? Car si Dieu ne

1. *Création de l'Ordre*, p. 126 (1843).

redescend, s'il ne nous est donné de saluer de loin, comme Jacob, l'aurore d'une « religion vraie », qui soit « foi, préjugé [1], espérance, adoration, amour [2] », alors l'univers est vraiment une « prison ».

D'où cet éclat terrible :

> « Je vois de mes semblables qui chantent leur bourreau ; moi je le hais ! Je veux te voir, dis-je, ou je t'insulterai jusqu'à ce que tu me tues ! »

Puis cette phrase désabusée : « J'ai assez vu, et je renonce au reste. Toujours voir, toujours admirer, toujours deviner des énigmes : quelle existence ! »

Lignes tragiques, qui font penser à un Rimbaud, à un Dostoïevsky ou, plus près de nous, à un Rostand (l'auteur des *Pensées d'un biologiste*), et qui montrent à quel point sa « faculté métaphysique » travaillait... Quoi qu'il en soit, l'existence de Dieu n'est pas mise en cause ; et il précise dans un autre inédit, postérieur de quelques mois : Dieu est pour nous « *Deus absconditus* », nous ne pouvons « connaître » sa nature, mais « nous sommes forcés, contraints, par une raison plus puissante que les mathématiques mêmes, car elle vient de plus haut, d'admettre une antithèse à nous-mêmes, et partant une destinée ultérieure... Là est le merveilleux de notre existence, le prodige dans notre nature, le secret de notre destinée [3]. »

### *L'athéisme des « docteurs d'Outre-Rhin »*

« Admettre une antithèse à nous-mêmes » : c'est la lecture d'un ouvrage écrit par un disciple de Hégel, M. Gros, qui nous vaut cette formule. Ce sera bien autre chose à partir de septembre 1844, quand il rencontrera Marx [4], et surtout quand il se liera d'amitié avec Karl Grün le « missionnaire de Feuerbach » en France. Par leur intermédiaire, il connaîtra ou lira Mosess Hess, Weitling, Engels, Dürrer, Eisermann, Bakounine... et naturellement les deux frères Feuerbach (Frédéric et Louis). Or, que lui demanderont tous ces « docteurs d'Outre-Rhin » ? De ne pas faire comme les autres socialistes français, qui parlent sans

1. Il emploie le mot au sens de Maistre : ce qui est déjà acquis.
2. On notera la définition qu'il donne de la « religion vraie » ; elle n'est pas fausse.
3. Notes Gros, 1844. Inédit.
4. P. Haubtmann, *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels* (Économie et Humanisme, 1947).

cesse de l'Évangile, du Christ, de Dieu et qui ne trouvent rien de mieux que d'inviter leur collègue allemand à écouter une conférence sur l'existence de Dieu ! Tous comptent sur lui, Proudhon, la « tête philosophique par excellence » (Grün), pour rejeter toutes ces « niaiseries » et devenir ainsi le champion de la « Sainte-Alliance intellectuelle » qu'ils veulent instituer entre l'Allemagne et la France. A tel point que Proudhon va devenir l'enjeu de leurs luttes intestines, qui sont vives, et parfois l'arbitre involontaire de leurs débats. Pour cela, les « docteurs d'Outre-Rhin » ne reculeront devant aucun effort : discussions, traductions manuscrites en français des derniers écrits des socialistes allemands, correspondance, etc. J'ai retrouvé dans les archives de Proudhon de nombreuses traces de cette fièvre : c'est une curieuse page, trop peu connue, des relations franco-allemandes [1].

Par rapport au « problème de Dieu », les Allemands ou les Suisses-Allemands qu'il fréquente et qu'il lit se divisent en trois groupes : les panthéistes, les athées de la nuance de Marx (les vrais athées), et les athées de la nuance de F. Feuerbach qui, tout en niant Dieu, gardent toutes les valeurs sacrales en divinisant l'humanité. Ne revenons pas sur la réaction de Proudhon en face du panthéisme : il en a « horreur », dans la mesure même où il y voit l'absorption de la personnalité dans le Grand Tout [2]. Le vrai débat se circonscrit pour lui entre Karl Marx et Feuerbach, plus exactement entre Karl Marx et Karl Grün, l'évangéliste de Feuerbach auprès de lui. Or l'athéisme *sous toutes ses formes* lui semble une « absurdité ».

Edgar Bauer, en 1845, écrivait par exemple :

> « L'homme ne peut être qu'une chose : il est fils de la terre ou fils du ciel. S'il est fils du ciel, il est chrétien; s'il est fils de la terre, il est citoyen raisonnable, il est homme. — Celui qui veut concilier l'homme et le chrétien ne connaît pas l'homme véritable. — L'homme doit d'abord redevenir sauvage pour redevenir quelque chose.
> Il est absurde de se plaindre du pouvoir des prêtres, en laissant subsister la religion.
> La religion n'est autre chose qu'un effort pour se préparer à vivre dans un autre monde inconnu qui n'existe pas.
> Le jésuitisme est la perfection de toute théologie. »

1. Cf. CORNU, *Mosess Hess et la gauche hégelienne*, Alcan, 1934.
2. C'est le même reproche qu'il adresse au Grand Être d'Auguste Comte.

Réaction de Proudhon :

> « L'Allemagne religieuse devait être impie à un plus haut degré que la France légère et rieuse. Mais cet athéisme n'est qu'une contradiction : et c'est par une infidélité au principe que les Allemands s'arrêtent à l'humanité, et nient absolument la religion. »

Pour les Suisses-Allemands, « la foi en Dieu est l'épine qui fait suppurer la société »; l'essentiel est donc de « déraciner l'ennemi intérieur, le sentiment d'une puissance supérieure à l'homme... ». Réaction de Proudhon :

> « Feuerbach ne va pas plus loin. — Sur quoi deux observations : nous sommes l'*antithèse* de Dieu; et bien que l'antithèse ne donne pas par elle-même la *thèse* et la *synthèse*, ni réciproquement, il n'en est pas moins certain que l'une appelle les deux autres, et que nous espérons et adorons le *Dieu inconnu*, et la *vie éternelle*.
> Cet athéisme n'est donc pas très positif; il ne fait que nier la possibilité de connaître Dieu, en quoi il laisse à désirer sous le rapport de l'exactitude de l'idée. »

Pendant deux ans, il luttera ainsi contre son ami Grün, qui veut absolument le convertir au « culte de l'humanité ». L'Humanisme lui paraît une doctrine « illogique » et « funeste ». « La nature humaine est sacrée », disait Feuerbach, « il n'y a point de salut hors de l'homme. » Proudhon se fâche : ces formules sont « radicalement fausses ». La nature humaine est *souillée*, et non pas *sainte* »; « le salut n'est pas *dans* l'homme, et nul mortel n'y arrivera »; « nous ne sommes pas des anges déchus; nous sommes des vers nés dans la fange... ». Le jour où le divin et ses dérivés seront abolis, reprenait Grün, ce sera enfin le règne de l'égalité et de la liberté. *Et après*, riposte Proudhon ? Serons-nous nécessairement heureux pour cela [1] ? D'où cette conclusion :

> « Or, si le bonheur, la plénitude de la Vie, de l'amour et de la connaissance, ne peut être atteinte par l'homme, en aucun régime, il est prouvé que la même négation qui a frappé Dieu doit frapper l'Humanité; et quelque chose au-delà de nous doit être affirmé [2]. »

1. Documents manuscrits conservés dans ses archives.
2. *Carnets*, t. I, p. 203 et 204; novembre 1845.

Bref, à tous ces philosophes qui lui disent que « l'homme *est* Dieu », il préfère encore l'affirmation chrétienne « l'homme *et* Dieu ». Dans ce refus catégorique de la divinisation de l'homme, le P. DE LUBAC n'hésite pas à voir « un des événements capitaux du XIX[e] siècle, et l'un des plus féconds pour le siècle présent [1] ».

*Antithéisme proudhonien*

Ce n'est cependant pas de gaîté de cœur qu'il se sépare de « la partie la plus intelligente du socialisme [2] ». Ses longues fréquentations germaniques l'ont marqué : la « théodicée envahissante et énigmatique » des *Contradictions* [3] ne laisse aucun doute sur ce point. « Schismatique, note finement Saint-René Taillandier, il est toujours plein de tendresse pour l'église qui l'a nourri [4] »; non pas pour l'église de Marx, mais pour l'église de Grün. D'où aussi la riposte cinglante de Marx qui, un moment, avait mis ses espoirs en lui.

Son « traité d'économie » (il s'agit des *Contradictions économiques*) commence par un Prologue de trente-deux pages consacré au « problème de Dieu ». Entre un chapitre sur l'Impôt et un autre sur la Balance du commerce s'intercalent vingt-cinq pages sur la Providence. Dans le chapitre sur la Propriété, nous apprenons que « si Dieu n'existait pas, il n'y aurait pas de propriétaires », et que « la Propriété est le crime de l'Être suprême [5] », etc. Marx aura la partie belle!

Sa curieuse « théodicée » peut se résumer en trois affirmations :

1) *Dieu existe* et, en dépit de toutes les « critiques » (celles de ses amis allemands), son idée subsiste « plus vivace, plus impitoyable que jamais [6] ». Il reproche surtout à la « négation athéiste » de ne pas tenir compte du « rapport secret de notre âme, et par elle de la nature entière avec l'infini, rapport dont la détermination exprimerait du même coup le sens de l'univers et la raison de notre existence [7] ». En d'autres termes, « les conclusions les plus avancées » de la critique, qui parais-

1. Ouvr. cit., p. 314.
2. *Contradictions économiques*, t. I, p. 175; il s'agit de l'école de Feuerbach.
3. DROZ, *Proudhon*, p. 141.
4. Article de la *Revue des Deux Mondes*, octobre 1848.
5. *Contradictions*, t. II, p. 236 et 237. — Comparer avec ce que disaient Vigny, Thiers et Montalembert sur la nécessité de la foi en Dieu pour sauver la propriété; ci-dessus, p. 164, 166, et 192.
6. *Contradictions*, t. I, p. 51, 37.
7. *Ibid.*, t. I, p. 398. — Le 1[er] volume se termine sur cette évocation.

saient avoir tranché à jamais la question théologique, « nous ramènent au mysticisme primordial, et impliquent les données nouvelles d'une inévitable philosophie [1] ».

2) L'humanité n'a pas sa fin en elle-même; elle a une destinée « surnaturelle », elle est « fille de Dieu », non Dieu, et elle *tend à Dieu* [2]. Par conséquent, « l'homme n'est pas Dieu, et ne saurait, vivant, devenir Dieu [3] ».

3) Mais, la dialectique et l'expérience le prouvent, Dieu est « un être essentiellement anti-civilisateur, anti-libéral, anti-humain [4] »; il est « jaloux d'Adam », c'est « le tyran de Prométhée »; nous arrivons à la science malgré lui, à la société malgré lui, et « chacun de nos progrès est une victoire dans laquelle nous écrasons la divinité [5] ». Dieu, « c'est sottise et lâcheté; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal [6] ».

Voilà son brûlot lâché. « Né pour combattre, écrit Daniel Halévy, il ne veut pas qu'un tel adversaire lui soit ôté [7]... » Et voici sa conclusion :

> « Que le prêtre se mette enfin dans l'esprit que le péché, c'est la misère, et que la véritable vertu, c'est de lutter contre la religion, contre Dieu...
>
> .....
>
> En réfléchissant sur ces combats de l'humanité, je me rappelle involontairement que, dans la symbolique chrétienne, à l'Église militante doit succéder au dernier jour une Église triomphante, et le système des contradictions sociales m'apparaît comme un pont magique, jeté sur le fleuve de l'oubli [8]... »

Ainsi s'achève sa *Philosophie de la Misère* (sous-titre des *Contradictions économiques*) à laquelle Marx ripostera par la *Misère de la philosophie.*

1. *Ibid.*, p. 44.
2. *Carnet*, t. V, p. 21 à 25; mai 1847. *Contradictions*, t. I, p. 395 et 396.
3. *Contradictions*, t. I, p. 375.
4. *Ibid.*, t. I, p. 385.
5. *Contradictions*, t. I, p. 382 et 383.
6. *Ibid.*, t. I, p. 384.
7. Art. publié dans le périodique *Hier et Demain*, n° 9, p. 35, Sequana, 1944.
8. *Contradictions*, t. II, p. 412 et 413.

*Jugement*

Les « docteurs d'Outre-Rhin ont joué un rôle de catalyseur dans son extravagante « théodicée ». Dans l'impossibilité où il se trouvait d'être croyant comme Balzac, Thiers ou comme de nombreux catholiques de son temps, pour échapper au froid athéisme de Marx et plus encore aux sirènes humanistes et à la divinisation de l'Humanité, il a été en quelque sorte acculé à l'antithéisme, l'essentiel étant de « garder Dieu [1] ». Lui-même explique sa position par la « dialectique » et par l'expérience. Qui ne voit que celle-ci a été beaucoup plus déterminante que celle-là ? Il suffit de reprendre tous les reproches qu'il adresse à Dieu pour s'apercevoir qu'ils répondent, presque point par point, aux griefs dont il accuse les croyants de son temps. Son antithéisme est avant tout la projection sur Dieu de la rancœur accumulée contre l'Église et les régimes de droit divin, qu'il associe sans cesse en son esprit. A tel point qu'il finit par affirmer, le plus sérieusement du monde, que l'*Absolu, c'est l'absolutisme* [2] !

« L'Absolu, c'est l'absolutisme » : voilà bien son drame ! D'une part, comme philosophe et moraliste, il ne peut pas se passer d'une vérité « certaine », « universelle », « constante », « immuable », « indépendante » de notre esprit, que nous n'avons pas à inventer, mais à rechercher et à reconnaître [3]. A cet égard, il s'avoue « fasciné », « obsédé », par l'absolu [4], qui lui semble un postulat invitable de l'entendement et de la conscience, quelque chose qui « fait partie de la constitution de l'esprit humain [5] ». Mais, d'autre part, bien qu'il « pense à Dieu depuis qu'[il] existe [6] » et qu'il ne puisse s'affranchir de cette « grande Idée », il redoute par-dessus tout, comme socialiste, un absolu *réalisé*, *vivant* et *ordonnant* [7], et très particulièrement dans « les choses de la vie morale [8] ». Pourquoi ? Parce que l'expérience, assure-t-il, lui a montré que toute intervention de la divinité « dans les

1. Prologue des *Contradictions*.
2. *Philosophie du progrès*, p. 45, 47, 48, 50, 78, 99 (1851). — L'expression revient fréquemment sous sa plume après cette date. L'idée est longuement développée dans les *Contradictions*.
3. *De la Justice*, t. III, p. 169, 180; t. IV, p. 441, 442; *Pornocratie*, p. 387, 388.
4. *De la Justice*, t. III, p. 179, 180, 185, 290.
5. *De la Justice*, t. III, p. 185.
6. *De la Justice*, t. I, p. 283.
7. *De la Justice*, t. III, p. 181.
8. *De la Justice*, t. III, p. 185.

affaires de l'humanité n'y produit que du mal [1] », que « toute théodicée [...] est une gangrène pour la conscience [2] », que la Religion (et donc Dieu) est « cause et principe de toutes nos misères et de tous nos crimes [3] », la source de « l'esclavage social » qui s'exprime dans la « conspiration de l'autel, du trône et du coffre-fort [4] ». *Catholicisme, Légitimité, Propriété*, précise-t-il, c'est tout un : c'est l' « *Absolutisme* [5] ».

Toutes ces équivalences en disent long sur les sources de sa philosophie. « Au fond, remarque M. Ruyssen, l'arrière-pensée de Proudhon est ici moins philosophique que politique, c'est le révolutionnaire qui gronde sous le dialecticien [6]. » On ne saurait mieux dire. La transcendance qu'il repousse, c'est un peu celle de Brunschvicg : une transcendance conçue comme la superposition à la réalité que nous sommes d'une autre réalité, entièrement extérieure, hétérogène et étrangère à notre être, et cependant intervenant sans cesse pour nous assujettir et exiger de nous le contraire de ce que nous sommes et de ce que nous tendons à devenir en vertu même de notre loi intime. Son Dieu est un Dieu qui ne respecte pas sa créature, qui viole constamment la conscience de l'homme en lui imposant *de l'extérieur*, par pure discipline, des commandements que cette conscience ne peut pas « avouer » sans se renier, un Dieu « jaloux d'Adam », « tyran de Prométhée [7] », un Être « essentiellement hostile à notre nature [8] ». Qu'il appelle, après cela, un tel Dieu « Satan [9] », le blasphème est en somme moins effroyable qu'il ne paraît au premier abord. Car en quoi ce Dieu est-il celui de l'Évangile ?

D'où ces lignes, d'une grandeur tragique, qui éclairent d'un jour singulier son antithéisme et son « énigme » religieuse :

> « En résumé, l'homme [...], s'il se prend au sérieux, est forcé de renoncer à la foi, de la rejeter comme mauvaise et nuisible, et de déclarer que pour lui, *Dieu, c'est le mal.* A cette proscription décisive, *qui sauve sa*

1. *De la Justice*, t. I, p. 412; *Idée générale*, p. 298, 300, 303, 343...
2. *De la Justice*, t. III, p. 347.
3. *Contradictions*, t. I, p. 195.
4. *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 283.
5. *Confessions*, p. 71; p. 282, 283, 343, 371, 372...
6. Introduction à la *Philosophie du progrès*, p. 19 et 20.
7. *Contradictions*, t. I, p. 383.
8. *Ibid.*, p. 382.
9. *Ibid.*, p. 383.

> *dignité*, l'homme perd quelque chose, c'est incontestable; il perd immensément; il perd ses espérances immortelles; il perd ce rapport avec l'infini qui donne une satisfaction si ample à son orgueil et à son sens intime; *il sacrifie sa propre éternité, afin d'être pendant un instant, quelque chose, et de pouvoir s'affirmer lui-même* [1]... »

Comme nous voilà loin du Dieu d'égalité et de liberté de ses premiers écrits et, plus encore, du Dieu de la Révélation [2] ! Mais, de nouveau, sans vouloir sous-estimer le mystère de Dieu et de l'homme, ni l'importance de l'argumentation rationnelle, comment ne pas songer à Clio ?

Il assure, comme quelque chose qui va de soi, que « l'ablation de la faculté justicière (la conscience)... fait l'essence de toute religion [3] ». Comment justifie-t-il une telle énormité ? Par son « théologien ordinaire », Bergier, et par le commentaire qu'il fait de Mgr Gousset, selon lequel, par hypothèse, un enfant pourrait tuer son père sans commettre de péché si Dieu ne lui avait pas intimé l'ordre contraire [4]. Il définit le catholicisme, c'est-à-dire le « système de la Transcendance », le « système de la déchéance personnelle et du NON-DROIT [5] ». Mais il nous renvoie aussitôt aux écrits de Bonald, Maistre, Donoso-Cortès, ainsi qu'à des faits concrets [6]. « J'ai vu les théistes de mon temps, nous dit-il, et le blasphème a erré sur mes lèvres [7]. » « Trouvant la servitude près de l'autel, écrivait déjà La Mennais en 1830, les hommes s'effrayèrent de Dieu [8]. »

Mais son enquête est-elle assez poussée ? Est-elle complète ? Ne comporte-t-elle pas une large mesure de parti-pris ? L'abbé Lenoir lui faisait observer qu'il y a une *immanence* dans l'homme « d'un certain nombre de vérités morales et autres qui *n'attendent pas* l'idée de

1. *Jésus*, p. 93. C'est nous qui soulignons.
2. A propos de l'athéisme, *Gaudium et Spes* remarque : « D'autres se représentent Dieu sous un jour tel que, en le repoussant, ils refusent un Dieu qui n'est en aucune façon celui de l'Évangile » (n° 19, § 2).
3. *De la Justice*, t. I, p. 488 et 489; t. I, p. 299, 317, 318.
4. *Ibid.*, t. I, p. 318 à 320; t. III, p. 334.
5. *Ibid.*, t. I, p. 395. — « Le christianisme, par son principe, par toute sa théologie, est la condamnation du moi humain, le mépris de la personne, le viol de la conscience » (*ibid.*, t. I, p. 397); c'est « la déchéance de la personnalité au nom de la Société » (*ibid.*, t. I, p. 299). — Voir aussi t. II, p. 446; t. III, p. 214 à 239; *Justice poursuivie*, p. 176, etc. Ci-dessus, p. 146.
6. Ci-dessus, p. 131, note 3; p. 135 note 8; p. 144, note 5; p. 153.
7. *Contradictions*, t. I, p. 33 (première page du Prologue, tout entier consacré au « problème de Dieu »).
8. *Avenir* du 16 octobre 1830.

Dieu pour être la règle de nos jugements et de nos mœurs ». Pourquoi ne le prend-il pas au sérieux [1] ? Est-ce parce que la thèse centrale de sa théologie, cette opposition radicale entre le « système de l'immanence » et le « système de la transcendance », tels qu'il les décrit, s'effondraient ? Lui-même, au demeurant, a parfaitement entrevu l'idée d'un Dieu ami de l'homme, qui soutiendrait ses efforts et lui dirait :

> « Evohe! courage, mon cher fils : tu es digne de moi, digne de porter le nom d'homme. C'est ainsi que je vous ai conçus dès l'éternité; c'est comme cela que je vous veux tous, loin que cette fierté m'offense, elle fait ma gloire [2]... »

Pourquoi, à ce Dieu Père et ami de l'homme, a-t-il préféré le « tyran de Prométhée [3] » ?

Quoi qu'il en soit, ne pouvant en aucune façon se passer de Dieu, il a, au grand scandale de Herzen et de ses amis allemands, divinisé la Justice ; et ce n'est pas sans raison qu'on a vu en lui un « religieux au dieu *Justice* [4] » : « La Justice est le Dieu suprême, écrit-il dans *De la Justice*, elle est le Dieu vivant, le Dieu tout-puissant [5]... » Pour moi, conclut-il, « comme le chrétien à qui toute science mondaine, tout avantage temporel devenaient indifférents, dès lors qu'il savait et possédait Jésus Christ le crucifié, *hoc unum scio, Jesum Christum, et hunc crucifixum*, je puis me passer de tout si je possède la Justice [6]... » Et il « adore » la Justice [7].

Faisons la part du lyrisme, de l'exaltation verbale, habituelle sous sa plume. Il n'en demeure pas moins qu'il a éprouvé devant la Justice, préalablement hypostasiée, « le frisson du sacré [8] ». N'est pas irréligieux qui veut. La Justice, telle qu'il la conçoit, n'est-elle pas un des visages de Dieu ?

•

C'est à une interrogation voisine qu'aboutissent ses recherches à la fin de sa vie. L'opposition n'est plus tant, alors, entre les

1. *De la Justice*, t. III, p. 299 et 300.
2. *De la Justice*, t. IV, p. 442.
3. *Contradictions*, t. I, p. 383.
4. *De la Justice*, t. I, p. 447; en citant un de ses correspondants.
5. *Ibid.*, t. I, p. 224, 225.
6. *Ibid.*, t. IV, p. 493.
7. *Ibid.* — *Gaudium et Spes* parle de ceux qui attribuent « à certains idéaux humains un tel caractère d'absolu qu'ils en viennent à les prendre pour Dieu » (n° 19, § 2).
8. De Lubac, ouvr. cit., p. 297.

« croyants » et les « justiciers », car ceux-ci, observe-t-il, sont aussi, à leur façon, des « croyants », mais entre ceux qui croient à un idéal supérieur à l'homme et les « criminels ». D'où ces lignes :

> « Qu'est-ce qui donc fonde en moi la Justice, dès lors que ne pouvant me démontrer à moi-même l'existence de Dieu, qui tourmente mon esprit et ma conscience, et trouvant en moi cette loi gravée sans savoir par qui, je m'y rallie de toutes mes forces ? et aspire à la faire respecter aux autres ? à titre de *Droit commun*, supérieur à mon droit individuel ? C'est que je me regarde moi-même comme une expression divine, Verbe de Dieu, son représentant, son lieutenant, usufruitier de ses droits, et comme lui faisant prévaloir sur toutes choses ma volonté. J'affirme la Justice, je la veux [...] parce qu'en dernière analyse telle est la volonté de ma conscience ; parce que l'accomplissement de cette volonté est en moi irrésistible; parce que je suis fait de telle sorte qu'il m'est impossible de la contredire, quelque murmure que fasse entendre mon égoïsme [...].
>
> .....
>
> Non, je n'ai rien à répondre à qui me sommera de justifier la loi à laquelle je le rappelle; si ce n'est que nous ne pouvons vivre ensemble et qu'il faut absolument que l'un de nous deux sorte de cette vie.
>
> Entre le Justicier et le Criminel, il y a guerre à outrance, tout simplement parce que leurs existences sont incompatibles : celui-ci voulant rester dans la nature; celui-là aspirant à s'élever par la Justice, jusqu'à la Divinité [...].
>
> De la sorte, le chrétien et le non-chrétien, l'homme religieux et le Justicier se retrouvent d'accord dans la pratique et la morale; seulement le chrétien appelle Dieu l'auteur de la loi, le deuxième se prend lui-même pour auteur de cette loi, qui fredonne, chante, et tonne dans les profondeurs de sa conscience.
>
> En cela consiste la différence entre le Droit humain et le Droit divin, deux formes adéquates de la Justice, antithèse de la loi de nature, et de la liberté d'égoïsme [1]. »

•

Des évêques ont cru voir dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* « la *Déclaration des droits de l'homme* éclairée à la lumière

1. Feuillet Boutteville, inédit. Cf. Appendice joint.

de l'Évangile[1] ». Mesure-t-on la stupeur et le désarroi que n'eût pas manqué de provoquer, au milieu du XIX^e siècle, dans les rangs de l'immense majorité des catholiques comme dans ceux des « libéraux » d'alors, et à Rome même, un tel document ? Tout cela était strictement impensable, et s'en étonner serait faire preuve d'un manque total de sens historique. Mais si, par une anticipation miraculeuse, Proudhon avait pu prendre connaissance des thèmes développés dans cette Constitution, s'il avait pu lire *Lumen gentium*, clé de voûte de tout l'édifice conciliaire, que serait-il resté de sa théologie, et comment lui-même et ceux de sa race auraient-ils réagi ?

1. Par exemple Mgr Bézac, dans le « Courrier français », 16 avril 1966. — *Éclairée à la lumière de l'Évangile...* et par là purifiée de nombreuses souillures originelles, de son individualisme notamment, de sa conception erronée de la liberté (l'homme ne « naît » pas libre, il le devient, et il le devient pour se donner) et de quelques autres insuffisances.

APPENDICE

# Documents inédits

# Le « Feuillet Boutteville »

*Note documentaire et critique*

L'important document que nous appelons, pour simplifier, le « feuillet Boutteville », se présente sous la forme d'un feuillet de onze pages manuscrites, de format 16 × 20, écrites à l'encre, et au recto seulement. Nous le publions *in-extenso*, avec indication de la pagination du manuscrit dans le corps du texte.

Voici quelques indications sur l'origine et la nature de ce feuillet.

Boutteville, professeur de philosophie dans un lycée parisien, et ami de Proudhon, avait été très heurté, comme Proudhon lui-même, par la fameuse affaire Mortara. Il avait décidé d'écrire une « brochure » pour stigmatiser l'attitude « immorale » de l'Église; mais cette brochure était bientôt devenue un « gros livre » sur la *question morale* en général. Comme il était en quête d'un éditeur, Proudhon s'était offert, en janvier 1862, pour pressentir Hetzel, mais, auparavant, il avait exprimé le désir d'avoir un « aperçu » de l'ouvrage [1]. Boutteville lui envoya donc une partie de son manuscrit, et notamment le chapitre intitulé : « Des principes et des caractères généraux de la loi morale selon la nature et selon la grâce. » L'ouvrage ayant été finalement publié chez Michel Lévy, en 1866 (donc après la mort de P.-J. Proudhon), nous connaissons le thème développé par l'auteur : c'est celui de l'opposition entre la morale de l'immanence et la morale de la transcendance, bref un thème éminemment proudhonien, celui-là même qui se trouvait au cœur des douze Études de *De la Justice dans*

1. *Corr.* XI, p. 321; lettre du 6 janvier 1862.

*la Révolution et dans l'Église*[1] ! Or, c'est précisément sur le bien ou le mal fondé de cette opposition systématique que portent les réflexions de Proudhon, telles que nous les livre le « feuillet Boutteville » : on devine l'intérêt exceptionnel de ce document inédit, rédigé selon toute vraisemblance en janvier ou février 1862.

Notons que ces développements, dans la pensée de Proudhon, faisaient partie intégrante des multiples annotations et remarques destinées à sa Vie de Jésus[2]. Ils auraient donc dû être publiés avec l'ouvrage posthume, présenté par Clément Rochel, sous le titre de *Jésus et les origines du Christianisme* (Paris, Havard, 1896). Celui-ci, dans la dernière phrase de la *Préface* de cet ouvrage, écrit : « Nous avons cru devoir supprimer les quelques pages encore trop à l'état d'ébauche » (p. 16). Fait-il ainsi une discrète allusion au « feuillet Boutteville » ? S'il en était ainsi, la raison invoquée ne serait qu'un prétexte, car les développements qui constituent le « feuillet Boutteville » sont beaucoup plus finis et mieux élaborés que de nombreuses autres notes publiées, sans ordre, dans *Jésus*.

Une chose est certaine : le « feuillet Boutteville » pouvait incontestablement dérouter et gêner de nombreux « proudhoniens », à commencer par Clément Rochel. Dans sa Somme de 1858, en effet, Proudhon s'était efforcé de prouver qu'il existe une morale naturelle et « humaine », la morale de la Justice, et que cette morale était très supérieure à la « morale de l'Église », qui n'était ni « humaine », ni *morale*. Or, le « feuillet Boutteville », sans renier ce thème, l'atténue sensiblement. L'auteur établit maintenant un strict parallélisme entre

1. L'ouvrage de M.-L. Boutteville est paru chez Michel Lévy, en 1866, sous le titre *La Morale de l'Église et la Morale naturelle, Études critiques par M.-L. Boutteville.* Il a 570 pages, et est divisé en huit Études. En épigraphe, sur la couverture, on lit : « Homme ou chrétien... ». C'est en somme la reprise de la thèse centrale de *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, génie en moins. Le nom de Proudhon n'est presque jamais cité... Mais les sources théologiques auxquelles Boutteville se réfère sont aussi celles que Proudhon cite de préférence dans *De la Justice :* Bergier, le cardinal Gousset, les traditionalistes. Certaines formules sont reprises, presque textuellement, de *De la Justice*, mais sans indication de référence.
Les passages qui provoquèrent les réflexions de Proudhon correspondent au paragraphe V de la *Quatrième Étude*, intitulée *La Loi;* mais Boutteville a fait subir à son premier projet des modifications.
2. C'est ce qui ressort clairement d'une des annotations marginales apposées par Proudhon sur un des ouvrages de L. Feuerbach : « Voir dans mes notes pour une Vie de Jésus, à propos d'un manuscrit de Boutteville, un examen plus approfondi de cette critique de Feuerbach » (p. 75 de *La Religion*, note marginale, citée ci-dessous dans le Document II). Les « notes pour une Vie de Jésus » auxquelles il est fait ici allusion, c'est précisément ce que nous appelons le « feuillet Boutteville ».

la morale du Devoir, et la morale fondée sur la croyance en Dieu. Il estime que la réalité de la Justice et la réalité de Dieu sont en définitive aussi « indémontrables » l'une que l'autre, et que, dans les deux cas, il faut recourir à un élément *volontariste* pour fonder la morale. Dans ces conditions, le vrai combat, le *combat pour la morale*, ne se situe plus, comme en 1858, entre les « justiciers » et les « croyants »; il se livre entre ceux qui acceptent de véritables lois morales, qu'ils soient chrétiens ou non, et ceux qui rejettent la Morale, c'est-à-dire les « criminels » et les « égoïstes » :

« De la sorte, nous dit Proudhon, le chrétien et le non-chrétien, l'homme religieux et le Justicier, se retrouvent d'accord dans la pratique et la morale; seulement le chrétien appelle Dieu l'auteur de la loi, le deuxième se prend lui-même pour auteur de cette loi, qui fredonne,chante, et tonne dans les profondeurs de sa conscience. En cela consiste la différence entre le Droit humain et le Droit divin, deux formes adéquates de la Justice, antithèse de la loi de nature et de la liberté d'égoïsme. »

Nous voilà loin des perspectives de 1858.

•

*(Page 1) CONSCIENCE RELIGIEUSE. — Sanction morale; Justice.* (Cf. Mss. Boutteville, chap. v — Des principes et des caractères généraux de la loi morale selon la nature et selon la Grâce).

*Épigraphe. — Juris natura fons* — Cicéron.

La nature (l'ordre) est la source du droit.

P.[1] Cette doctrine de Cicéron, très belle pour son temps et à laquelle se rattache mon ami Boutteville, n'est pas tout à fait la mienne, ainsi qu'il résulte des considérations qui vont suivre.

« *Bonum appello*, dit Cicéron, *quidquid secundum naturam est; quod contra, malum.* De fine boni et mali.

« Cette notion du bien se confond avec celles d'ordre, de conve-
« nance, d'harmonie; de même que, sous d'autres points de vue, elle
« s'identifie avec celles du vrai et du beau. — Combinée avec la notion
« du libre arbitre, l'idée du bien engendre celle de devoir, c'est-à-dire
« de loi ou d'obligation morale, loi qui, essentiellement impersonnelle,
« comme toute loi nécessaire, n'est pas plus d'institution humaine que
« d'institution divine.

1. Chaque fois qu'il prend la parole, Proudhon s'annonce par un « P. » majuscule.

« Ainsi se révèle dans l'homme la conscience morale, qui n'est « autre chose que la raison elle-même dans une de ses formes les plus « élevées. La conscience, sans qu'aucun Dieu s'en mêle, comme dit « très bien Cicéron, fait assez vivement sentir ce qui est vice ou vertu « (*Virtutis et vitiorum, sine ulla divina ratione, grave ipsius conscientiæ « pondus*, Cic. de Natura Deorum, III, 351); elle proclame la loi et « l'applique; elle est à la fois législateur et juge : la nature restant tou- « jours, comme il convient, la règle, la seule règle d'après laquelle « elle prononce : *Atqui nos legem bonam à malà, nullà alià, nisi naturæ « norma dividere possumus*, Cic. de Leg. I, 16. Car tous les devoirs ont « leur source dans la nature; — *omnia officia a principiis naturæ pro- « ficiscuntur* (Cic. de fine boni et mali, III, 7) — et la vertu n'est pas autre « chose que la nature perfectionnée en elle-même, et conduite à son plus « haut *(Page 2)* terme : — *Est autem virtus nihil aliud quam in se per- « fecta et ad summum perducta natura*, Cic. de leg. I, 8.

... Doctrine transmise par les philosophes de la Grèce.

« La raison divine en juge tout autrement. Suivant elle, la loi « apparaît d'abord; le bien et le mal n'existent et ne sont connus que « par elle » *Per legem cognitio peccati; (Rm) Ubi enim non est lex, « nec praevaricatio.* — (*Rm 3*, 20;) 9, 15; *7*, 6; 14, etc.

Cf. BERGIER, Dict. théol. Devoir, Loi, bien et mal moral.

Cf. PASCAL, Pensées, art. X. édit. Havet; — id. art. XXII; etc.

---

P. Je crois que ni Boutteville, ni moi, ni les pères, ni les anciens philosophes n'avons encore suffisamment approfondi cette question du principe de la Justice, que l'Église considère surtout en Dieu, dans sa *subjectivité*, et Cicéron dans la nature, dans son *objectivité*.

Qu'est-ce que Dieu ? On ne peut le connaître par les seules forces de la raison. Notons ceci : Il y a de Dieu à tout le moins une chose que nous pouvons affirmer d'expérience, c'est que son idée nous possède et nous travaille prodigieusement. De Dieu nous ne savons et ne pouvons rien savoir par la raison; (ce qu'il est, etc.) — mais nous jugeons, sur une expérience quotidienne, qu'il y a de la *suite*, de l'*ordre*, de la *finalité*, de l'*harmonie* dans la nature; une volonté qui apparaît, qui pousse[1], qui résiste, qui condamne, etc.

1. Lecture douteuse.

Dieu est caché, mais encore une fois il est sûr qu'il nous tourmente, qu'à tous moments nous croyons le voir apparaître; qu'il nous semble l'entendre frapper à la porte; et que nous ne pouvons nous empêcher de crier : *Wer da?* Qui est là.

Voilà pour l'entendement.

Sans doute, ce n'est pas là une démonstration. Nous ne savons qui est Dieu, quelle est la constitution de son être, ses attributs, etc.; mais nous disons, bon *gré* mal gré : *Il y a quelqu'un!*

Voici maintenant pour la conscience.

Il y a des choses, de notre part, que nous appelons bien, d'autres que nous appelons mal : comment cela? Sur la foi de qui?... Ces choses, nous les réputons et affirmons, bonnes et mauvaises; sur quoi fondé? — Qu'est-ce que nous pouvons appeler bien et mal *moralement?*

Qu'entendons-nous par le témoignage de la Conscience? Que vaut-il? Comment s'oppose-t-il à l'égoïsme?... *(Page 3)* J'ai beau chercher : je déclare que tout cela, du point de vue philosophique, est pur préjugé; que ma conscience est un vrai mythe; qu'il m'est tout aussi difficile de démontrer le *Droit* et le *Devoir*, en soi, que Dieu lui-même; et que dans tout ce que l'on débite sur ce sujet, je ne puis voir qu'un pur paralogisme.

Cependant, la Conscience est là, le Droit, la Justice, comme vous voudrez le nommer; quelqu'un qui frappe à la porte, qui commande qui me fait trembler, si je suis ce que nous sommes convenus d'appeler honnête homme; qui m'irrite et me tient malgré moi en méfiance, qui, en cas de surprise[1], me déconcertera, me troublera, si je suis ce que cette même conscience, véridique ou mensongère, hypocrite ou de bonne foi, nomme un scélérat.

Ainsi, je le répète, Dieu, caché, invisible, inaccessible, indéfinissable, inconcevable d'une manière rationnelle, indémontrable, nous agite et nous tourmente, dans notre esprit et dans notre cœur.

Il sollicite, il harcelle notre esprit par la finalité, la suite, les buts successifs que nous voyons dans les choses; il tourmente notre conscience, par ses implacables commandements, par ses interdictions et défenses, par les définitions et jugements qu'il nous suggère de nos propres pensées, volontés, désirs et actions, qu'il classe, sans égard à notre intérêt, en bonnes et mauvaises, vertueuses, innocentes ou criminelles.

1. Lecture douteuse.

Je veux rendre ma pensée de plus en plus claire.

Suivant la morale officielle, qui a pour interprète le Jury, et pour sanction l'échafaud, l'assassinat est un *crime :* Mais qui a dit cela ? se demandent, avec le philosophe chercheur, Lacenaire [1], Dumolard, et Lapommerais ?

Qu'est-ce que je puis appeler bien ou mal, si ce n'est ce qui peut servir ou contrarier mon bien être ? — Cet homme me gêne, et je le tue. Je suis dans le Droit de nature, que nous voyons livrée à une extermination mutuelle. Sans que *(Page 4)* cet homme me gêne, je puis le faire servir à mes jouissances : il est vrai qu'il lui en coûtera la vie. Et pourquoi non ? Le pêcheur qui met un goujon au bout de sa ligne et se sert de cet appât pour prendre le brochet, donnant la mort à deux animaux qui ne lui ont point fait de mal, afin de s'en faire un déjeuner; ce pêcheur n'est ni plus ni moins coupable que l'empoisonneur, l'exploiteur, etc.

Tous les crimes de l'humanité peuvent se résumer en un seul, l'*anthropophagie :* or, encore une fois, l'anthropophagie se trouve à l'origine de toutes les sociétés, où elle n'est balancée que par l'instinct maternel et familial; elle est même ordonnée ou supposée par la religion. En cela l'homme ne fait, je le répète, que suivre l'exemple de nature; comment, par quel sophisme, changez-vous cette loi en un crime ?

Sans doute, l'amitié fraternelle, et la paternité, et l'amour, sont de bonnes choses : mais c'est à moi de juger de ce qu'il me convient de prendre de ces sentiments divers : je jouis avec mes enfants et ma femme; j'accepte celui-ci pour mon ami et compagnon; mais je tue et mange cet autre; au besoin je me nourrirai de mes propres enfants. Qu'avez-vous à dire à cela ? C'est féroce! Oui, peut-être, en ce sens qu'il me serait peut-être plus agréable de me contenter de chair de bœuf ou de mouton, de vivre de fruits et de laitage. Ce serait moins répugnant, je veux le croire, et plus propre. Mais c'est une question de convenance, dont je suis seul juge...

Vous me parlez des droits de la société, de l'harmonie de la nature; des convenances humaines; des conditions de la paix, et du bonheur de la fraternité. — Tout cela est question d'utilité, affaire de goût. En quoi de pareilles considérations m'obligent-elles ? Est-ce

1. Exécuté à Paris en 1836 pour plusieurs crimes. Lacenaire rédigea pendant sa détention des souvenirs intitulés : *Mémoires, Révélations et Poèmes de Lacenaire* (1836).

qu'en dernière analyse, je ne juge pas des choses, de leur convenance ou de leur disconvenance d'après mon intérêt propre ?...

Mais soit! Je veux bien renoncer à la chair humaine; mais il me reste, à la place du cadavre à dévorer, tout ce qui appartient à l'homme ; c'est cela qu'il me faut; c'est ce que j'exige de mon voisin, à défaut de la peau; sinon je le tue. Ici encore, j'obéis à la loi de nature, dans laquelle *(Page 5)* nous voyons que tous les êtres organisés, ne prospèrent qu'en raison de leur puissance d'extermination (depuis l'hyssope jusqu'au cèdre, depuis le roitelet jusqu'au lion et à l'aigle).

Là-dessus vous m'appelez brigand et voleur : mais que fais-je de plus que de dévorer le miel aux abeilles, le lait à la vache, la laine à la brebis, les œufs à la poule, les fruits à l'arbre, l'herbe à la prairie. Aimez votre prochain, dites-vous. D'accord, tant qu'il ne possédera rien qui me convienne, et que je ne puisse obtenir de lui autrement que par la force...

Qu'est-ce que la propriété ? L'a-t-on prouvée légitime ? Non. Donc.

— J'aime la Vérité, sans nul doute; surtout quand elle me révèle les grands secrets de la nature. La Vérité est pour moi d'un grand profit, et d'une suprême garantie. J'aime surtout la Vérité qui m'éclaire sur les pièges qui m'environnent, sur les périls qui peuvent perdre mon voisin; j'aime la vérité, qui me révèle les démarches de mes rivaux compétiteurs. Je l'aime tant, que je la chante comme une découverte et une conquête, et que j'en fais part à ceux qui m'écoutent. — Mais autre chose est d'aimer la vérité, et autre chose de la confesser à tout propos, et de la communiquer au premier venu. En mainte circonstance, il est prudent à moi de la tenir en réserve, de la cacher, de m'en faire une prérogative, et si je puis un monopole. Pourquoi donc serai-je tenu de lui servir d'écho, quand il peut y aller de mon intérêt. Mentir est aussi bien ma prérogative que connaître la vérité. Mon intelligence admet aussi bien l'un que l'autre; et la nature, autant que mon intérêt, me le recommande. Je vais plus loin : j'ai le droit d'induire autrui en erreur, de le tromper, si j'y trouve avantage et profit. Tous les animaux mentent et rusent; tous les guerriers, les héros, à l'exemple des lions et des tigres, tendent des pièges, se mettent en embuscade et, loin de chercher à attaquer leur ennemi à front découvert, s'efforcent de le surprendre par-derrière, et de l'assassiner. C'est tout simple : si

le besoin de nourriture me confère sur mon semblable *droit de vie et de mort*, il va sans dire que je ne lui dois pas de l'avertir; je le tuerai en sûreté. Donc, le mensonge, le parjure, la trahison, le faux témoignage, le faux serment, font partie de mes droits comme l'anthropophagie, le meurtre, et le vol. Mon intérêt, mon bien-être, mon plaisir, mes jouissances, aussi bien que ma sûreté sera ma règle, Vous faites une exception en faveur du meurtrier pour ce que vous appelez le cas de *légitime défense*. Hypocrite et lâche! Dites-moi quand est-ce que vous n'êtes pas dans le cas de légitime défense ? *(Page 6)* Lorsque vous habitez un canton qui ne produit de subsistance que pour la nourriture de 10 personnes, et qu'il s'en trouve 20, n'êtes-vous pas dans le cas de légitime défense ?...

*Travaillez*, me dites-vous, et vous trouverez dans le travail le supplément que réclame votre indigence. — *Travaillez :* c'est un joli mot et sur lequel il y a fort à dire. Et si je ne veux pas travailler ?... Faudra-t-il que je vous cède, à vous travailleur, à qui il plaît de prendre ce titre, le territoire qui m'est indispensable pour vivre ? De quel droit me le prendrez-vous ? De quel droit m'imposerez-vous la loi de l'apôtre : *Qui non vult laborare, nec manducet ?* Mais suis-je même assuré de pouvoir vivre en travaillant ?... Non, et vos guerres civiles, vos institutions de servitude le démontrent!...

Donc encore une fois, en me jetant sur la terre, la Nature m'a dit : Défends-toi. En étalant devant moi ce monde de créatures, hommes, animaux, qui, tous, déjà, ouvrent la gueule vers moi pour me dévorer, elle m'a dit, comme la Voix du ciel à Saint Pierre : *Tue et mange.*

L'anthropophagie, la rapine, l'oppression, le mensonge, m'appartiennent : il n'y a qu'un préjugé qui puisse prouver aux enfants le contraire.

La morale, en effet, n'a d'autre origine que l'instinct maternel, qui pousse les carnivores à soigner leurs petits, et la recommandation faite par les pères et mères à ceux-ci, de ne pas mordre le sein qui les nourrit, et de frapper la[1] main qui leur a cueilli leurs premiers repas. Mais c'est un préjugé que rien ne prouve, et quand on accorderait entre les parents et les enfants cette loi de reconnaissance, qu'est-ce que je dois à l'étranger ?

On fait des distinctions de toutes sortes sur les unions amoureuses :

1. Il faut évidemment entendre : de *ne pas* frapper...

il y a les légitimes, et les illégitimes; création de toutes sortes de crimes; adultère, fornication, inceste, etc. etc. — Quelle impertinence!... Heureusement, vos mœurs publiques, vos romanciers, vos dramaturges me dispensent de discuter. L'amour libre est enfin reconnu. Or, si l'amour est libre par nature, je voudrais bien savoir où s'arrêtera la liberté ? Qu'est-ce que vous appellerez honnête ou honteux ?...

Ainsi, point de morale, point de crime, ni de vertu, nulle distinction du bien et du mal.

La Justice est une hypothèse de sectaires : les justiciers sont les ennemis du Droit naturel et de la liberté ? *Quid?... (Page 7)* Cette critique négative de la loi morale est bien plus répandue qu'on ne l'imagine : elle possède la société; c'est un des caractères de notre époque; et il n'est pas difficile de la découvrir au fond de la plupart des opinions du jour.

Remarquons d'abord une chose : ceux qui, en dehors des idées religieuses, d'une sanction divine, affirment une loi morale, s'appuient sur l'ordre du monde, les convenances et l'harmonie de la nature, les idées de beau et de bien. C'est la pensée de Cicéron, transmise par les Grecs.

Mais qui ne voit que cette conception de la loi morale, d'après un ordre du monde, une harmonie de la nature à laquelle correspondrait une législation sociale, ne font que reproduire sous une autre forme l'argument de l'existence de Dieu, également tiré de l'ordre du monde, et depuis longtemps décrié et abandonné ?

L'Ordre du monde! Mais le monde est aussi bien en destruction qu'en création, et son harmonie, comme celle des Économistes malthusiens, consiste dans l'équilibre entre les naissances et les immolations, entre les existences produites et les existences consommées.

L'ordre du monde, c'est le grand cercle, où s'engrènent toutes les vies, se servant mutuellement d'aliments.

La loi, l'harmonie de nature, c'est la guerre universelle, dans laquelle les beautés de la nature apparaissent comme le parement des viandes chez le pâtissier et le boucher, des façons culinaires. Pour qui donc est servi ce repas ? Pour celui qui s'appelle Créateur, et qui est aussi le Consommateur. La loi est universelle : elle embrasse tout ce qui est, sent et respire; l'homme, le plus grand consommateur après son Dieu, y est soumis comme les autres. Comment ferait-il exception en faveur de ses semblables ? Les loups se dévorent entre eux; les chiens

aussi, les herbivores, non. Admettons que l'homme s'abstienne de chair humaine; qui prouvera qu'il doive aussi s'abstenir de l'exploitation humaine, et qu'il doive s'imposer une loi nouvelle, faite pour lui seul, la loi du jeûne, de l'ascétisme et du suicide, préconisée comme une vertu ?...

Ce n'est pas tout : contre cette loi nouvelle, *dictamen* d'une prétendue *(Page 8)* conscience, ou révélation d'en haut, attestée par les imposteurs du Sacerdoce et de la politique, qui ne voit que la moitié et plus du genre humain n'a cessé de protester, par la négation silencieuse, par la révolte ouverte, par l'hypocrisie, par l'organisation de l'esclavage, par le patriciat, par l'autocratie, par les cloîtres, par l'escroquerie, par le capitalisme, par la propriété, par les obscurités et les contradictions du droit, etc. ?

Qui est-ce qui croit sérieusement à la loi morale ?

D'abord, parmi les écrivains et les doctes ?

M. Cousin et les éclectiques croient-ils à la loi morale, à une justice ? MM. Taine, Renan, Deschanel, croient-ils à une justice obligatoire ? M. V. Hugo, qui demande à cor et à cri l'abolition de la peine de mort, y croit-il ? M. de Girardin me l'a dit à l'audience, le jour de ma dernière condamnation : je ne crois pas à votre justice : hors le catholicisme, point de morale. Hors Dieu, souverain et absolu, point de Droit...

Mais ce n'est pas tout : non seulement les Justiciers, pour trouver une base à leur loi morale, se font une idée *arbitraire* de l'ordre du monde; ils méconnaissent son vrai caractère, dualisme du bien et du mal, si bien aperçu par les Sages ; ils oublient que cet ordre fût-il tel qu'ils le prétendent, et la Justice humaine sa fidèle expression, ils n'ont aucune autorité pour l'imposer aux croyances, et le faire recevoir et respecter comme piédestal de la Justice.

Toute créature raisonnable et libre se fait naturellement centre et sommet de l'univers, rapportant tout à elle-même, et jugeant de la valeur, de la beauté des choses, d'après l'utilité qu'elles lui apportent.

Que me fait que mes pareils vivent en paix entre eux, et se fassent l'aumône, si je meurs de faim ? — Que me fait la Science si je ne sais rien ? — Que me fait la vie d'autrui, si la mienne est sacrifiée ?...

C'est ce que les Pères de l'Église, et les apologistes des derniers siècles, ont profondément senti, et que nous avons grand tort de méconnaître, quand ils ont dit que le bien est l'obéissance à la volonté

de Dieu, le mal la violation de cette loi; quand,allant plus avant encore, ils ont enseigné que le bien était cette volonté même, en sorte que si Dieu eût voulu autre chose que ce qui est et que sa loi, cela serait bien, et nous serions tenus de nous y conformer.

*(Page 9)* Cela signifie, selon moi, qu'aucun motif tiré ni de la raison, ni de la nature ne suffit pour nous faire respecter la loi morale, que la volonté de Dieu peut seule avoir sur notre âme cette efficacité; que sans ce respect, sans cette religion, nous serions irrémédiablement pervers, pires que des démons.

Certes, Dieu veut la loi morale, il veut l'ordre du monde, et la Justice; dans les profondeurs de l'Être divin, Ordre, Justice, Liberté, Vérité, et Volonté sont adéquates et synonymes; et nous n'avons pas à craindre, pas même à supposer, que Dieu veuille ni puisse vouloir le contraire.

Mais, selon les Pères, il y a ici deux vérités qu'il ne faut pas non plus oublier : *d'abord*, c'est nous-mêmes qui ne voulons pas la loi; alors même que notre intelligence l'a aperçue et comprise; et toute cette beauté de la loi serait impuissante à nous y soumettre, sans une volonté supérieure, qui nous y contraigne, et qui nous serve de motif déterminant;

*Secundo*. Si nous analysons psychologiquement les facultés d l'âme, auxquelles il est de foi que les attributs divins ont servi c modèle, il ressort que, logiquement, la volonté en Dieu est antérieur à la connaissance, à la loi, et qu'il est vrai de dire, comme Descartes, que la vérité est le produit de la Volonté divine, non son objet. Cela paraît d'abord une contrevérité : mais cela est nécessairement vrai, et il ne peut en être autrement de celui qui, étant éternel, infini, incréé, esprit pur, âme pure, est nécessairement antérieur à toute loi, comme à toute nature, à toute création. Les choses sont interverties de l'homme à Dieu : et cette interversion est précisément ce qui constitue, pour le chrétien, l'ordre spirituel, la vie morale, et la sanction de la loi.

Donc, la *crainte de Dieu* est le principe de toute moralité de Dieu; car celui qui ne craint pas Dieu, rejette inévitablement la loi; qui n'étant ni suffisamment établie et assurée en elle-même *(Page 10)* ni pourvue d'une Sanction, ne peut pas s'imposer à sa volonté. Mais qui prouvera à l'impie, direz-vous, que cette loi est l'expression de la volonté de Dieu ? Le fait même de la révélation de la loi au plus profond de la conscience humaine, révélation spontanée, traditionnelle,

immémoriale, et pour laquelle, quoi que nous fassions, et en dépit du manque de preuves, d'authenticité et de garantie, cette même conscience *prend toujours parti.*

Mettons, en effet, à la place de Dieu, la conscience de l'homme, qu'arrive-t-il ? C'est que cette conscience qui est en nous parle comme Dieu même; elle veut la loi, même gratuitement, même sans preuves, même contre notre intérêt; elle la veut, cette loi, parce que tel est son bon plaisir; parce que la voulant de la sorte, c'est, au fond, elle-même qui l'a faite; parce que l'ayant faite, elle y attache sa gloire, et qu'elle considère quiconque la nie et la viole comme son ennemi mortel.

Qu'est-ce qui donc fonde en moi la Justice, dès lors que ne pouvant me démontrer à moi-même l'existence de Dieu, qui tourmente mon esprit et ma conscience, et trouvant en moi cette loi gravée sans savoir par qui, je m'y rallie de toutes mes forces ? et aspire à la faire respecter aux autres ? à titre de *Droit commun*, supérieur à mon droit individuel ?

C'est que je me regarde moi-même comme une expression divine, Verbe de Dieu, son représentant, son lieutenant, usufruitier de ses droits, et comme lui faisant prévaloir sur toutes choses ma volonté.

J'affirme la Justice, je la veux, c'est-à-dire que je veux certains préceptes de morale, non qu'ils me soient prouvés en eux-mêmes; non parce que, fussent-ils prouvés, ils contiennent en eux-mêmes rien d'obligatoire pour moi, dont l'égoïsme proteste sans cesse; — non parce que telle est la volonté de Dieu que je ne connais pas; mais parce qu'en dernière analyse telle est la volonté de ma conscience; parce que l'accomplissement de cette volonté est en moi irrésistible; parce que je suis fait de telle sorte qu'il m'est impossible de la contredire, quelque murmure *(Page 11)* que fasse entendre mon égoïsme; parce que, malgré mes révoltes quotidiennes, je ne me sens pas assez fort pour entreprendre contre elle une guerre soutenue; et qu'en définitive je préfère pour la tranquillité de mon âme me dévouer à son service qu'essayer de m'y soustraire, ou de la frauder seulement en partie.

Non, je n'ai rien à répondre à qui me sommera de justifier la loi à laquelle je le rappelle; si ce n'est que nous ne pouvons vivre ensemble, et qu'il faut absolument que l'un de nous deux sorte de cette vie.

Entre le Justicier et le Criminel, il y a guerre à outrance, tout simplement parce que leurs existences sont incompatibles : celui-ci voulant rester dans la nature; celui-là aspirant à s'élever par la *Justice*

jusqu'à la Divinité; — l'un se prévalant de sa liberté naturelle, l'autre élevant sa liberté jusqu'à un idéal surnaturel, surhumain.

De la sorte, le Chrétien et le non-chrétien, l'homme religieux et le Justicier se retrouvent d'accord dans la pratique et la morale; seulement le Chrétien appelle Dieu l'auteur de la loi, le deuxième se prend lui-même pour auteur de cette loi, qui fredonne, chante, et tonne dans les profondeurs de sa conscience.

En cela consiste la différence entre le Droit humain et le Droit divin, deux formes adéquates de la Justice, antithèse de la loi de nature, et de la liberté d'égoïsme.

# Les « annotations Feuerbach »

ANNOTATIONS APPOSÉES PAR P.-J. PROUDHON EN MARGE DES OUVRAGES DE LUDWIG FEUERBACH : « L'ESSENCE DU CHRISTIANISME », ET « LA RELIGION ».

*Note documentaire et critique*

C'est en 1864 que l'éditeur A. Lacroix publia les deux principaux ouvrages de L. Feuerbach, traduits en français par Joseph Roy : *L'Essence du Christianisme* et *La Religion*. Le bulletin de la Bibliographie de France fait état du premier volume dans son numéro du 27 août 1864; le second est recensé dans son numéro du 10 septembre 1864. Entre la parution de l'ouvrage et la notification dans la Bibliographie de France, il a dû s'écouler quelques semaines; mais ce retard ne semble pas devoir nous reporter au-delà de juillet 1864 *(terminus a quo)*. De toutes façons, Proudhon aurait été dans l'impossibilité de lire l'un ou l'autre de ces volumes avant juillet 1864, car en mai et en juin il est gravement malade et incapable de tout travail. Les mois de juillet et d'août correspondent au contraire à une période de relative euphorie, pendant laquelle il reprend goût à la vie et à l'étude.

Le 16 juillet 1864, il demande à son ami Crétin de lui faire parvenir les derniers numéros de la *Revue Germanique et Française*, qu'il n'avait plus consultés depuis son départ de Belgique *(Corr.* XIII, p. 342). Feuerbach pourrait bien ne pas être étranger à cette demande. En tout cas, un mois plus tard, jour pour jour, une autre lettre datée du 16 août 1864, et adressée à Eugène Noël, prouve qu'il a bien renoué avec la philosophie allemande, et notamment avec la pensée de L. Feuerbach. En effet, alors que, depuis longtemps déjà, les noms de

Feuerbach et de Hegel n'avaient pas paru sous sa plume, on lit dans la lettre du 16 août 1864 : « Et voici que la philosophie moderne, Kant, Hegel, Feuerbach, les philologues et toute l'exégèse, s'accordent à dire et prouvent que l'idée de Dieu et toute la dogmatique religieuse sont un produit de la conscience humaine, et que toute cette création transcendante nous appartient!... » (*Corr.* XIV, p. 27). Il énonce ainsi, en quelques mots, la thèse centrale des deux ouvrages de L. Feuerbach, qu'il vient de parcourir.

Signalons à ce propos que selon Mehring[1], c'est Édouard Vaillant qui aurait fait lire à Proudhon une traduction de *L'Essence du Christianisme*, « en 1865 ». La mention d'Édouard Vaillant surprend, car on ne la rencontre jamais sous la plume de Proudhon. Quant à la date de 1865, elle est manifestement fausse : Proudhon est mort le 19 janvier 1865, et depuis décembre 1864 il avait pratiquement cessé toute activité intellectuelle.

Précisons enfin que du 20 août au 14 septembre 1864 il se repose en Franche-Comté. A son retour, il comprend qu'il ne se remettra jamais, et sa grande préoccupation est alors d'achever la *Capacité politique*, son « testament ».

La convergence et le recoupement de ces divers éléments permettent d'affirmer que c'est bien dans le courant des mois de juillet et d'août 1864, vraisemblablement entre le 16 juillet et le 20 août, que Proudhon a lu et annoté les deux ouvrages de Feuerbach, traduits par J. Roy, *L'Essence du Christianisme* et *La Religion*. Toutes les annotations sont au crayon.

•

C'est avec une certaine émotion qu'il dut reprendre contact avec une pensée qui l'avait si profondément remué, vingt ans plus tôt. Si l'on compare ses réactions de 1864 avec celles qu'il avait eues en 1845, on aboutit aux constatations suivantes :

1) Pour l'essentiel, sa position n'a pas changé. Bien qu'il s'exprime maintenant avec beaucoup moins de vivacité qu'en 1845 à l'endroit de l'humanisme athée, auquel il s'est en quelque sorte habitué, ses réserves de principe subsistent intégralement : Feuerbach

1. Article du journal *Die neue Zeit*, 20 janvier 1911 ; cité par BOUGLÉ, *La Sociologie de Proudhon*, p. 143.

affirme sans cesse le même « dada », mais il ne le prouve pas, et il conclut sans cesse *ultra petita;* il lui arrive même de tomber dans la « niaiserie »;

2° En 1845, ne voulant tomber ni dans l'*humanisme* de Feuerbach, ni dans l'*athéisme* de Marx, il avait opté pour l'*antithéisme.* En 1864, l'antithéisme a pratiquement disparu;

3° En 1864, beaucoup plus nettement qu'en 1845, on s'aperçoit que ce qui l'a séduit dans l'humanisme feuerbachien, ce sont ses résonances mystiques, un certain *sens du sacré,* même s'il s'agit, par hypothèse, d'un sacré rigoureusement circonscrit dans des limites « humaines ». A l'en croire, « Feuerbach pourrait être compté parmi les spiritualistes les plus profonds »; sa doctrine est « une doctrine religieuse »; et son ouvrage, « reçu comme un code d'athéisme », est même « la plus belle apologie qu'on ait faite de la croyance religieuse... »

A

*L. FEUERBACH, La Religion, mort-immortalité-religion.* Traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, A. Lacroix, 1864, in-8°.

*P.* 50. Feuerbach voulait prouver qu'il y avait une opposition nécessaire entre le christianisme et l'art. Proudhon note en marge :

> « Cette idée de l'opposition du Christianisme à l'art est aujourd'hui généralement suivie. Je la repousse définitivement. Le Christianisme a aussi son art, art qui n'est pas, je le veux, l'expression de l'idéal; mais art qui exprime la mortification, la pénitence, la haine de la nature, la laideur volontaire, la souffrance. Il y a là une méprise de Feuerbach. En définitive, le tableau de Sainte Catherine de Memling est de l'art; le *Lauda Sion* de Saint Thomas est de l'art; le *Dies irae* est de l'art; le Bréviaire, la composition épique de la liturgie annuelle, est de l'art, etc. Chateaubriand l'a fait voir : les cathédrales sont de l'art, les cloches les processions, le plain chant, tout cela est de l'art. Dites si vous voulez que le *Dies irae* est tellement épouvantable qu'on veut fuir quand on l'écoute! cela est vrai, mais c'est de l'art... »

Il ajoute un peu plus loin *(p. 51)*, sur le même sujet :

> « Il est telle situation de la société cent fois pire pour l'art que ne le fut jamais le christianisme : c'est la nôtre. »

*P. 52.* Poursuivant le même thème, Feuerbach écrivait : « Là où la vertu contre nature passe pour la vertu suprême, pour l'état naturel du chrétien, où les maladies du corps sont déclarées la santé de l'âme, où la mortification est une loi, un principe, là le sens esthétique, la condition suprême de l'art, est décrété de bannissement, et l'art lui-même en dehors de tout lien moral et juridique avec le principe religieux ». A quoi Proudhon réplique :

> « Eh! Bon Dieu, l'art païen, assyrien, égyptien, indien, grec ou romain, était-il donc sous ce rapport irréprochable ? Est-ce que l'esthétisme grec n'a pas dépassé le but ? Dans une religion où la volupté était un principe, la guerre un culte, l'amour contre nature en honneur ; où toutes les idées entraînent sans cesse à la vue des Priapées, des Bacchus ivres, l'art était à mauvaise école, et ses inspirations étaient malsaines. »

*P. 53.* Feuerbach développait ensuite cette idée que le besoin de savoir, inné en l'homme, s'oppose au christianisme. Proudhon observe en marge :

> « Cette critique du savoir chrétien est aussi fausse que la précédente. L'homme même religieux et chrétien, veut tout savoir, et se rendre compte, mais *à sa manière.* »

*P. 54.* Feuerbach écrivait que la science « fut cultivée par curiosité, c'est-à-dire en vertu d'un penchant antireligieux ». Proudhon note :

> « C'est faux. La science n'est ni contraire, ni favorable au christianisme : tout est dans l'intention. » Et, un peu plus loin : « La scolastique a été un des plus puissants efforts de l'intelligence. »

*P. 75.* Feuerbach s'élevait contre l'immoralité de la théologie chrétienne, selon laquelle, d'après lui, « la volonté de Dieu est la source du bien et du mal ». Proudhon reprend :

> « Voir dans mes notes pour une Vie de Jésus, à propos d'un manuscrit de Boutteville, un examen plus approfondi de cette critique de F.[1].

1. Il s'agit du « feuillet Boutteville », publié ci-dessus.

Sous un point de vue le principe de Descartes, qui fait naître la raison et la morale de la volonté, est vrai; et l'opinion des théologiens sur la précellence du commandement divin est vraie aussi. »

*P. 136.* Selon Feuerbach, l'homme fait fausse route lorsqu'il s'efforce d'appliquer les lois de son esprit à la nature; et c'est à tort que le déiste s'imagine que « la nature a pour principe l'intelligence, parce qu'aux yeux de son intelligence elle paraît avoir une pensée et un but ». Réplique de Proudhon :

« Cette page est vraiment drolatique. Certainement l'argumentation de Feuerbach donne de l'embarras : il y a du vrai dans cette sophistique monotone. Voici un point auquel F. ne répond pas. L'homme raisonne de la nature, dit-il, d'après lui-même! Soit! Mais comment l'esprit de l'homme est-il ainsi fait ? La loi de ma raison et celle de la nature sont-elles deux lois ? N'est-il pas plus présumable que l'une est la traduction de l'autre, et que quand je dis, d'après la logique de mon entendement : Dieu existe, c'est qu'en effet Dieu existe. »

Un peu plus loin, sur le même sujet, il note :

*P. 138.* « Pourquoi admettrais-je une nature *déraisonnable ?* Pourquoi n'aurait-elle pas ses *fins* qui sont les miennes ?... Pourquoi ne croirais-je pas que la poule pondeuse, la vache laitière, et la brebis lanigère existent à mon intention, autant au moins qu'à la leur ?... — Or encore : *P. 139 :* « J'ai fait mon œuvre, peut dire le Créateur; je vous ai donné la sensibilité, l'intelligence, la raison; faites votre devoir maintenant, et la Providence sera justifiée. Je vous ai donné le blé, la vigne, la chair des animaux, des oiseaux et des poissons : apprenez à travailler et à vous conduire. Vous me reprochez d'avoir aussi créé des serpents, des insectes, des plantes vénéneuses : qui vous dit que je l'ai fait à mauvaise intention ? Tel fut mon bon plaisir : maintenant, est-ce que je vous empêche de vous en délivrer ? Sots! »

*P. 140.* Feuerbach s'élevait de nouveau contre la notion de « Providence. »

Proudhon observe :

« La Providence encore une fois a rempli sa tâche. L'ordre universel se compose de l'action de Dieu et de celle de l'homme. »

*Appendice*

*P. 160.* Développant le grand thème de l'humanisme athée, Feuerbach écrivait que « Dieu est ce que les hommes ne sont pas... mais ce qu'ils devraient être ». Proudhon note en marge de tout ce développement :

> « Plus je lis et médite Feuerbach, plus je me convaincs que la religion couve quelque mystère inconnu. Certes, la critique du philosophe allemand est irréfutable; mais elle fait naître un doute invincible : c'est que le dernier mot de la philosophie n'est pas dans cette interprétation de la divinité': *Dieu est l'essence objectivée de l'homme.* — Pourquoi nous tant occuper de cette essence ? Quelle nécessité, quelle utilité dans ce mirage ? Comment, nous sommes nature et donc raison, et nous ne pensons qu'à ce qui est surnature et contre-raison... »

Un peu plus loin *(p. 172)*, il ajoute :

> « Il faut l'avouer : Personne aussi bien que Feuerbach n'a fait aussi bien sentir ce que c'est que la religion, une adombration de nous-mêmes! Mais cette ombre tient une si grande place dans notre existence, elle est tellement intense, elle nous occupe si fort l'esprit, elle agit sur notre âme avec tant de puissance; elle nous suit, nous singe, nous reproduit d'une façon si opiniâtre, que nous ne pouvons nous empêcher de croire que si elle n'est pas quelque réalité inconnue, elle couve un profond mystère.
> La Religion revivrait-elle au moyen de cette critique qui semble lui porter le coup mortel ? — Je ne l'oserais nier. »

*P. 175.* A propos de l' « idée de la mort », il observe :

> « Encore une idée mystérieuse qui, plus on la scrute au point de vue de la critique athéiste, plus on se dit qu'elle couve quelque mystère. »

*P. 178*, sur le même sujet, il note :

> « Pourquoi cette préoccupation d'immortalité ? L'homme serait le seul être dont les attractions contrediraient les lois, dont les idées démentiraient les réalités! — Contradiction incroyable. »

Cependant, *p. 179*, après avoir longuement critiqué l'explication naturaliste et humaniste de Feuerbach, il crayonne en marge :

« Qui sait si Dieu est autre chose que la force de collectivité des êtres ? »

*Le reste de l'ouvrage n'est pas découpé.*

B

*L. FEUERBACH, L'essence du Christianisme.* Traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, A. Lacroix, 1864, in-8°.

*P. 32.* Feuerbach explique comment nous prenons nos facultés les plus profondes pour Dieu. Selon lui, « l'être divin conçu par le sentiment n'est en réalité que le sentiment enchanté et ravi de sa propre nature, ivre de joie et de bonheur en lui-même ».

Proudhon : « Voilà qui peut être opposé avec un immense avantage à la critique de Taine, Deschanel, aux fatalistes, à tous ceux qui nient le droit et la liberté. — Il y a en nous des facultés subjectives, internes, divines, de religion, de vertu, d'art, etc., qui régissent les influences externes, et les mettent en œuvre; sans lesquelles rien n'est expliqué, des œuvres de l'homme, et qui sont en définitive le *tout* de l'homme[1]. »

*Page 33.* Feuerbach : « Dieu est le sentiment pur, libre, sans bornes. »

Proudhon : « Voilà ce que je ne comprends pas très bien, que notre sentiment soit infini, et que l'essence de notre humanité soit Dieu. Je suis de l'opinion de Feuerbach autant, je crois, que l'on peut en être; mais je voudrais ici une exposition plus claire. Du reste, la divinité de notre espèce ne me paraît pas anéantir l'idée d'une *Divinité* vraiment distincte; nous sommes son Verbe, sans doute; Feuerbach ne démontre pas que nous soyons Elle. *Ex Deo sumus :* voilà tout. »

*Page 36.* Feuerbach écrivait : « L'objet sensible existe en dehors de l'homme, l'objet religieux est au contraire en lui; c'est un objet intérieur qui l'abandonne aussi peu que sa conscience même; c'est l'objet le plus proche, le plus intime. »

Proudhon : « Feuerbach pourrait être compté parmi les spiritualistes les plus profonds. — Oui, Dieu nous est *parent;* il est notre père; nous sommes son expression, son Christ, son Verbe ! Dire que nous sommes identiquement lui-même, c'est conclure *ultra petita.* »

1. Nous retrouvons ici l'homme du « point de vue subjectif »!

Feuerbach : « La conscience que l'homme a de Dieu est la conscience qu'il a de lui-même [...] Dieu est la révélation de l'homme intérieur; il ne fait qu'exprimer son essence... »

Proudhon : « Tout cela est vrai; mais tout cela ne fait pas que Dieu ne puisse exister comme l'*alter ego* de l'Humanité; ou *Père Éternel* du Verbe fait chair. »

*P. 37.* Feuerbach : « Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif ou humain ce que les premières contemplaient comme objectif et adoraient comme divin. » Proudhon note en marge :

« Donc la doctrine de Feuerbach est une doctrine religieuse. Feuerbach pourrait être compté parmi les spiritualistes les plus profonds. »

*P. 39.* Feuerbach affirmait : « Celui qui croit sérieusement à l'existence de Dieu n'est point choqué par les qualités de Dieu même les plus matérielles. » Proudhon se contente de citer en marge ce verset du psaume 93 :

« *Qui plantavit aurem non audiet; aut qui finxit oculum non considerat?* »

*P. 62.* Si l'homme s'élève à l'idée de Dieu, expliquait Feuerbach, c'est simplement parce que son intelligence lui donne la possibilité de faire abstraction de lui-même. Proudhon reprend :

« Eh! bien, c'est en vertu de cette intelligence que l'homme conçoit Dieu; et qu'il lui attribue ensuite l'autorité sur lui-même. »

Un peu plus loin (p. 64), à propos du même thème, il note :

« Tout cela prouve aussi bien que Dieu est Dieu qu'il prouve que Dieu est l'homme. »

*P. 68.* Feuerbach : « La raison seule est l'être qui se sert et jouit de toutes choses sans que rien puisse jouir d'elle... »

Proudhon : « Causes finales. Voilà ce qui fait que l'homme est roi et

maître du monde; et qu'il a droit de prétendre et dire que tout est fait pour lui. »

*P. 72.* A la fin d'un développement de Feuerbach contre les théologiens, Proudhon annote :

« En résumé, la discussion de Feuerbach n'est guère plus raisonnable que celle des théologiens. Comment peut-on dire de Dieu : ceci est possible et cela est absurde ? »

*P. 76.* Feuerbach : « Comment l'homme [...] se délivre-t-il des tourments causés par la conscience de ses fautes [...] ? C'est en faisant du cœur, de l'amour, la puissance suprême, la vérité absolue; c'est en considérant Dieu, non plus seulement comme loi, comme être moral et abstrait, mais encore et bien plutôt comme être sensible, aimant, subjectivement humain. »

Proudhon : « Sanctification = Justice et Charité. Dieu qui a *pitié* et qui *pardonne;* au lieu de juger, condamner et punir. »

Feuerbach : « Personne ne peut satisfaire à la loi qui nous impose la perfection morale, et c'est pourquoi la loi ne satisfait pas l'homme... »

Proudhon : « Non, je ne puis atteindre à la perfection morale; mais je dois à mon prochain justice entière, sinon en de parfaits exemples, au moins pour ce qui est de son salaire, de sa propriété, et de sa liberté. »

Feuerbach : « L'amour est le lien, le principe médiateur entre le parfait et l'imparfait [...] entre Dieu et l'homme... »

Proudhon : « Je comprends ceci. »

*P. 77.* Feuerbach : « Un être purement moral ne peut point pardonner ce qui enfreint la loi de la moralité. Si, par conséquent, on regarde Dieu comme un être miséricordieux, c'est qu'on en fait un être *non moral* ou mieux *plus que moral,* c'est-à-dire, un être humain. »

Proudhon : « Si Dieu est justice, il a droit de pardonner comme souverain; il peut remettre une dette comme créancier, il ne peut pas dispenser de la Justice; — il peut me tenir quitte de l'exécution complète de la loi, il ne peut pas me dispenser de la loi même. Si je fais ce que je

puis pour arriver à la perfection morale, Dieu, par amour, me tiendra compte de l'intention, de l'effort, et suppléera à ma faiblesse; si je ne fais rien, je serai condamné. »

*P. 78.* Proudhon continue :

« Oui, encore une fois, je puis, à l'exemple de Dieu, avoir pitié du pécheur qui se repent, donner la main à l'offenseur qui s'excuse; mais je ne dois que justice et sévérité au pécheur endurci, qui méprise et qui hait. — La pitié n'est de mise par conséquent qu'après satisfaction donnée à la Justice, sinon en œuvre, du moins en intention. La pitié est de surérogation; la justice est obligatoire. — La Justice entièrement dépourvue de charité serait trop sévère; nous ne la supporterions pas; mais elle ne serait pas fausse pour autant; elle n'aurait d'autre tort que d'être au-dessus de notre impuissance. Mais un amour ou charité sans justice ne serait que corruption, arbitraire, hypocrisie, passe-droit, et désordre : ce serait tyrannie pure; ainsi que l'a fait voir le gouvernement ecclésiastique, impérial et patriarcal. »

*P. 79.* Feuerbach : « Ce n'est pas pour lui-même que Dieu s'est incarné, c'est pour nous, c'est par pitié pour nos besoins qui sont encore ceux de l'homme religieux [...] L'incarnation a été une larme de la pitié divine... »

Proudhon : « Ce côté du Christianisme est le plus touchant et le plus sublime. L'ouvrage de Feuerbach, reçu comme un code d'athéisme, est la plus belle apologie qu'on ait faite de la croyance religieuse. »

*P. 80.* Feuerbach : « Si l'on trouve quelque chose de profond et de mystérieux ou plutôt de contradictoire dans cette proposition : Dieu est ou devient l'homme, cela provient de ce que l'on confond l'idée ou les attributs de l'être métaphysique, universel, infini, avec l'idée ou les attributs du Dieu de la religion, c'est-à-dire les attributs de l'intelligence avec ceux du cœur... »

Proudhon : « Une métaphysique qui ne tiendrait pas compte du sens religieux n'est rien, ne signifie rien. Il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu de la religion. La vérité est que l'Humanité est elle-même le Verbe de Dieu, lequel par conséquent s'incarne tous les jours. »

*P. 86.* Feuerbach : « L'amour de Dieu, pour nous fondement et centre de la religion, n'est en réalité que notre amour de nous-mêmes, et cette proposition : Dieu aime l'homme, n'est qu'un orientalisme qui, traduit en français, exprime simplement ceci : *L'amour de l'homme est ce qu'il y a de plus grand et de plus sublime.* »

Proudhon : « Mais encore une fois, je ne vois pas pourquoi cet orientalisme ne serait pas d'une vérité littérale. — L'idée de Dieu est essentiellement anthropomorphique; l'amour s'y trouve par conséquent, comme la puissance et la sagesse. Où donc est la contradiction ? Où est l'impossible? Feuerbach retombe dans la niaiserie. »

*P. 89.* Proudhon continue :

« S'il est un Dieu, ce Dieu est en tout semblable à l'homme. [...] Le Christianisme est démontré métaphysiquement et *a priori.* »

*P. 91.* Feuerbach : « Dieu souffre, cela veut dire tout simplement : Dieu est un cœur. [...] Le mystère de la passion n'est que le mystère de la sensibilité. »

Proudhon : « Feuerbach a trop sacrifié à son dada. Ce n'est pas cela. Tout père, tout chef, tout roi, tout héros respire le sacrifice; tout amant ne demande qu'une chose, se sacrifier. Aimer, c'est souffrir, disait sainte Thérèse. Tout donner à ce que l'on aime, voilà la suprême volupté. Que si tel est le cœur de l'homme, il faut, de toute nécessité en dire autant de Dieu, à moins que Dieu ne soit qu'un mot. »

*P. 92.* Proudhon affirme :

« Prouver que Dieu n'est pas, c'est impossible. »

*P. 94.* Feuerbach : « Tout homme doit se faire un dieu, c'est-à-dire un but final de ses actes. Qui a un but a une loi au-dessus de lui; il ne se conduit pas seulement lui-même, il est aussi conduit. Qui n'a pas de but n'a ni sanctuaire ni patrie : aucun malheur plus grand ne peut lui arriver. »

Proudhon :

« Très beau. »

*P. 97.* Proudhon :

« La Trinité est l'idéalisation de la famille. »

*P. 99.* Proudhon :

« S'absorber dans la famille, c'est s'absorber en Dieu. Voilà pourquoi le concubinat est condamné. Promettre et retenir ne vaut. »

*P. 104.* Dernière note marginale de Proudhon, apposée à la fin d'un chapitre :

« Oui, je le répète, s'il est un Dieu, il est tel que l'explique Feuerbach et que le Christianisme l'a révélé; et cette conception n'a rien d'impossible. Or, qui nous ferait voir qu'elle n'est pas une réalité ? Mais comme nous ne pouvons pas non plus prouver cette réalité, et qu'il y a danger pour la Justice et la Liberté de l'homme à pratiquer une semblable réalisation, nous considérons la religion comme un pur idéalisme; et nous concluons comme Feuerbach. »

A partir de la page 113, le livre n'est pas découpé.

# BIBLIOGRAPHIE

*N.B. — Pour une bibliographie plus complète, notamment sur les œuvres de Proudhon et sur les différentes études consacrées au socialisme, on se reportera à la Bibliographie générale qui sera publiée avec ma thèse de Doctorat ès Lettres,* P.-J. Proudhon, sa vie et sa pensée.


PÉRIODIQUES :

*Archives parlementaires,* 2e série.

JOURNAUX :

*L'Ami de la Religion.*
*L'Avenir.*
*Le Correspondant.*
*Drapeau blanc.*
*L'Ère nouvelle.*
*La Jeune France.*
*Le Moniteur universel.*
*L'Univers.*

REVUES :

*Contacts,* revue française de l'Orthodoxie, nos 59 et 60, 1967.
*La Documentation catholique.*

OUVRAGES EN COLLABORATION :

*Dictionnaire de théologie catholique,* sous la direction de Vacant-Mangenot.
*Riches et pauvres dans l'Église ancienne,* textes essentiels recueillis et présentés par A. Hammann, traduits par F. Quéré-Jaulmès et les Bénédictines de Calluire et Cuire, introduction par le R.P. Bigo, Grasset, 1962.

ANONYMES :

*L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, Paris, 1907.

*Avis spirituels aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde*, Paris, 1884 (9e édition).

•

ALGANS (Abbé), *La Théologie de Proudhon*, Toulouse, juin 1934.

AUDIGANNE, *Les Populations ouvrières et les industries de la France dans le mouvement social du XIXe siècle*, 1854, 2 vol.

BALDENSPERGER, *Le Mouvement des idées dans l'émigration française de 1789 à 1815*, Paris, 1925.

BALLANCHE, *Œuvres complètes*, Paris, 1830.

BAUDRILLART, *Ozanam*, Livre du Centenaire.

BAYLE (Francis), *Les Idées politiques de Joseph de Maistre*, Domat-Montchrestien, 1945.

BELLEMARE, *Trois procès dans un*, Paris, 1827.

BERGIER, *Dictionnaire de théologie*, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1843, 6 vol in 8°.

— *Traité de la vraie religion*, Besançon, 1830.

BERNES, *La Morale de Proudhon*, 1904.

BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, Flammarion, 1955.

— *Le Comte Ferdinand de Bertier (1782-1864)*.

— *L'Énigme de la Congrégation*, 1948.

BESSON (Mgr), *Vie du cardinal Matthieu*, 2 vol., Paris, 1882.

BLANC (A.), *Correspondance diplomatique de J. de Maistre*, Lévy, 1860.

BLANC DE SAINT-BONNET, *De la Restauration française*, Paris, 1851.

BONALD, *Œuvres complètes*, Migne, 1859.

BONNET-LABORDERIE (Philippe), *Les Problèmes ouvriers d'après les mandements épiscopaux dans la seconde moitié du XIXe siècle (1851-1900)*, Diplôme d'études supérieures, inédit, mai 1961.

BOSSUET, *Opera omnia*, 12 tomes avec une table générale des matières, Chalandre, Besançon, 1836 (édition étudiée par Proudhon).

BOUGLE, Article in *Proudhon et notre temps*, ouvr. collectif, Chiron, 1920.

BOURDALOUE, *Œuvres complètes*, 2e éd., Lyon, 1869 (6 vol.).

BOUTARD (Charles), *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, 1908, 3 vol. in-12°.

BRUGERETTE (J.), *Le Comte de Montlosier et son temps (1755-1838)*, Aurillac, 1931.

— *Le Prêtre français et la société contemporaine*, 3 vol., Lethielleux, 1933 1937.

CHABOT et CHARLETY, *Histoire de l'enseignement secondaire dans le Rhône d 1789 à 1899*, in-8°, Paris, Picard, 1901.

CHEVALIER (Louis), *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Plon, 1958.

CONSTANT (G.), *L'Église de France sous le Concordat et l'Empire*, Gabalda, 1928.

COCHIN, *Prônes ou instructions*, Paris, 1787.

COUVREUR (G.), *Les pauvres ont-ils des droits ?* Université grégorienne, 1961.

DELAPORTE, *Connaissance de Péguy*, Plon, 1944.

DE LA PORTE (Père A.), *Vie du T.R.P. Jean-Baptiste Rauzan, fondateur et premier Supérieur Général de la Société des Missions de France*, Paris, Lecoffre, 1857.

DENIEL (Raymond), *Une image de la famille et de la société sous la Restauration*, Ed. Ouvrières, 1965.

DENYS L'ARÉOPAGITE (saint), *La Hiérarchie céleste*, Bonne Presse, 1887.

— *La Hiérarchie céleste*, éd. du Cerf, Paris, 1958, collection Sources chrétiennes, traduction et notes par M. de Gandillac, étude et texte critique par G. Heil.

DESLANDRES (Maurice), *Il y a cent ans, extraits de l'enquête de Villermé*, Spes, 1938.

DROULERS (P.), *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, censeur de La Mennais*, Vrin, 1954.

— *Miscellanea historiæ pontificæ*, Rome, 1959 (P.U.G.).

— *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1957.

— *Revue historique*, Fascicule 466, 1963, Presses universitaires.

DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Presses, 1950.

FÉRET, *Histoire diplomatique. La France et le Saint-Siège*, Paris, Savaète, 1911.

— *Le Droit divin et la Théologie*, Paris, Savaète, 1872.

FERRAZ (M.), *Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Traditionalisme et ultramontanisme*, Paris, 1880.

FOUCHER (L.), *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (1800-1880), Paris, Vrin, 1955.

FRAYSSINOUS, *Les Vrais principes de l'Église gallicane*, 1826.

GARNIER, *Les Ordonnances du 16 juin 1828*, Gigord, 1929.

GERMAIN (Sr Élisabeth), *Parler du Salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse*, Paris, Beauchesne, 1968.

GORCE (P. de la), *Charles X*, Plon, 1928.

GRATRY, *Souvenirs de ma jeunesse*, Paris, 1874, 2e éd., in 8°.

GRITTI (Jules), *de Bonald, apologiste*, (thèse soutenue à l'Institut catholique de Paris, 1954.

GRIMAUD (Louis), *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, 2 vol., Grenoble, Arthaud, 1944.

GUERBER (P. Jean), s.j., *Le Ralliement du clergé français à la morale liguorienne : l'abbé Gousset et ses précurseurs (1786-1832)*, Université grégorienne, 1965, (Inédit).

GUICHEN (de), *La France morale et religieuse :*
1er vol. : *Au début de la Restauration*, Paris, 1911 ; IIe vol. : *A la fin de la Restauration*, Paris, 1912.

GUILLEMIN, « Les catholiques sous la Restauration », in *La vie intellectuelle*, t. XL.

— *Lamartine, l'homme et l'œuvre*, Boivin et Cie, 1940.

GUIZOT, *Mélanges politiques et historiques*, Paris, 1869.

HAUBTMANN (P.), « Vers quel type de société allons-nous ? » in *Masses Ouvrières*, fév. 1953.

— « Trois dates d'histoire religieuse », in *Études*, mai 1948.

— *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels* (Économie et humanisme, 1947).

HAUSSONVILLE (Comte d'), *Introduction au recueil des Lettres inédites de La Mennais à la baronne Cottu* (1818-1854), Perrin éd., Paris, 1910.

HENRION, *Vie de Mgr de Frayssinous*, Paris, 1884.

HOCEDEZ (E.), *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 2 tomes, Bruxelles — Paris, Ed. Universelle et Desclée de Brouwer, 1948, 1952.

HYACINTHE, *Coup d'œil sur l'intérieur de Saint-Acheul ou De l'éducation que donnent les Jésuites modernes à la jeunesse française*, Paris, 1826.

HALÉVY (D.), *Hier et Demain*, n° 9, Sequana, 1944.

ISAMBERT (F.-A.), *Christianisme et Classe ouvrière*, Casterman, 1961.

JACOMET, *Le Palais sous la Restauration*, Plon, 1922.

JARLOT (G.), s.j., *Doctrine pontificale et histoire*, Presses de l'Université grégorienne, Rome, 1964.

LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, 1955, 2 vol.

— « Le fils aîné de l'Église » in *Études* du 1er janvier 1933.

LEDRÉ (Ch.), *La Presse à l'assaut de la Monarchie (1815-1848)*, Paris, Colin, 1960.

LE GALLO, *Les Cent Jours, essai sur l'histoire intérieure de la France depuis le retour de l'Ile d'Elbe jusqu'à Waterloo*, 1924.

LIAUTARD (Abbé), *Le Trône et l'Autel*, 1826.

MAIGNEN (Charles), *Maurice Maignen, fondateur des Cercles ouvriers (1822-1890)*, 2 vol., Luçon, 1927.

MAISTRE (Comte J. de ), *Œuvres*, tome unique, Migne, 1862.

— *Œuvres complètes*, éd. Vitte (1885 à 1931).

MARCILHACY (Mme Ch.), *Le Diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup*, Paris, Plon, 1962.

MARÉCHAL (Ch.), Articles de la *Revue philosophique*, 1947, 1949.

MARTIN (Mgr J.), *La Nonciature de Paris, sous Louis-Philippe (1830-1848)*, Paris, 1949.

MAURRAS (Charles), *Enquête sur la Monarchie*, Paris, 1925.

MICHELIN (Alfred), *Il y a cent ans, extraits de l'enquête de Villermé*, Spes, 1938.

MIGNE, *Orateurs sacrés*, Ire série, 1855; IIe série, 1856 (99 vol., in-4°).

MOLÉ, *Discours de réception à l'Académie française*, 1840.

MONTCHEUIL (de), *Pour un apostolat spirituel*, Éd. de l'Orante, Paris, 1943.

MONTLOSIER, *Dénonciation aux Cours royales. Mémoire à consulter*, Paris, 1826.

MUSSET. *Œuvres complètes*, 1879.

NICOLAS (J.-B.), *Table générale alphabétique des Orateurs sacrés*, éd. 1892. 2e éd. augmentée de deux nouvelles tables alphabétiques, Dôle, 1895 (288 p. in-4°).

PÉGUY, *Note conjointe sur M. Bergson*, t. IX des Œuvres complètes.

PERNOUD (Régine), *Histoire de la bourgeoisie en France*, 2 vol., Le Seuil, 1962.

PERRET DE FONTENAILLES, *Manuel religieux à l'usage des personnes en service ou en apprentissage*, Paris, 1826.

PLUQUET, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain, ou Dictionnaire des hérésies*, Besançon, Petit, 1817.

PONTMARTIN (Armand de), *Mes Mémoires*, 2 vol., in-12°, Paris, Calman-Lévy, 1885-1886.

POULAT (Émile), *Journal d'un prêtre d'après-demain*, Casterman, 1961.

POUPARD (P.), *Un essai de philosophie chrétienne au XIXe siècle : l'abbé Louis Bautin*, Paris, Desclée, 1962.

— *Correspondance inédite entre Mgr Antonio Garibaldi, internonce à Paris et Mgr Césaire Mathieu, archevêque de Besançon (1830 à 1848)*, P.U.G., Rome, 1961, Boccard, Paris, 1961.

POUTHAS, *L'Église et les Questions religieuses sous la monarchie constitutionnelle (1814-1848)*, Cours de Sorbonne 1943.
— *L'Église et les questions reliqieuses (1848-1877)*, Cours de Sorbonne, Paris, 1943.
— *De l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX*, Cours de Sorbonne Paris, 1945.
— *Le Pontificat de Pie IX*, Cours de Sorbonne, Paris, 1945.
— *Le Clergé sous la monarchie constitutionnelle*, Revue d'Histoire de l'Église de France, t. XXIX, n° 115, 1943, p. 19 à 53.
QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe, collège, communauté, institutions*, 3 vol., in-8°, Paris, Hachette, 1860-1864.
RENAN, *Souvenirs d'enfance*, 8e éd., Paris, 1883.
RIGAULT (G.), *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, Plon, 1942.
ROLLET (Henri), *L'Action sociale des catholiques en France*, t. I, Boivin, 1948.
ROUX (de), *La Restauration*, 7e éd., 1930.
SACY (de), *De la réaction religieuse*, Paris, 1835.
SALABERRY, *Souvenirs politiques du comte de Salaberry (1821-1830)*, 2 vol. in-8°, Paris, 1900.
SEVRIN, *Les Missions sous la Restauration*, t. I., 1948; t. II, 1958.
— *Un Évêque militant et gallican au XIXe siècle, Mgr Clauzels de Montals*, 2 vol. publiés avec le concours du C.N.R.S., Vrin, 1955.
SZRYMEZI (Stanislas), *Révélation et Tradition chez Louis de Bonald*, thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris, 1954.
THUREAU-DANGIN, *Le Parti libéral sous la Restauration*, 2e éd., Plon, 1888.
— *Royalistes et Républicains*, Plon, 1888.
TOCQUEVILLE, *Œuvres et Correspondances inédites*, 2 vol., Paris, 1861.
VALLERY-RADOT (R.), *Lamennais ou le Prêtre malgré lui*, Paris, Plon, 1931, in-8°.
VAULABELLE, *Histoire de deux Restaurations*, 3e éd., Vrin, 1855.
VAUTHIER (Gabriel), « Les Missions sous la Restauration », in *Revue des questions historiques*, 1920.
VENTURA (Père), *Le Pouvoir chrétien*, Paris, Gaume, 1858.
— *Le Pouvoir public chrétien*, Paris, Gaume, 1859.
VEUILLOT (Louis), *Rome et Lorette*, Paris, 1840.
— *Mélanges*, 1re série, 6 vol., Paris, Vivès, 1861. 2e série, 6 vol. Gaume, 1859-1860.
VIEIL-CASTEL, *Histoire de la Restauration*, 20 vol., Paris, 1860-1878.
VILLAUME (X.), *Tables générales des Orateurs sacrés*, Paris, Gaume, 1892, 503 p., in-4°.
WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, Alcan, 1909.

# TABLE ONOMASTIQUE


ALEMBERT (D') 143
ALEXANDRE (Tsar) 47
ALGANS (Abbé) 147 (n. 4)
ALLIES (Th. W.) 89 (n. 3)
AMBROISE (saint) 30 (n. 7), 178 (n. 1)
ANGOULÊME (Duc D') 105 (n. 6)
ANGOULÊME (Duchesse D') 54, 81 (n. 2), 110
ARNOBE 30 (n. 7)
ARNOU (R. P.) 7
ARQUILLIÈRE (Mgr) 11
ARS (Curé D') 55, 73 (n. 1)
ASTROS (Mgr D') 122 (n. 1), 170, 170 (n. 1), 191, 191 (n. 1)
AUBERT (R.) 168 (n. 1)
AUBONNE (Abbé D') 106, 107, 108
AUCLAIR (Marcelle) 200 (n. 3)
AUDIGANNE 171, 171 (n. 2)
AUGÉ-LARIBÉ 9
AUGUSTIN (saint) 178 (n. 1), 183

BALDENSPERGER 51, 51 (n. 1)
BAGGE (D.) 45, 45 (n. 3), 46 (n. 2), 50, 125 (n. 2), 135, 135 (n. 1 et 3), 136 (n. 4), 137 (n. 3)
BAKOUNINE 39 (n. 3), 220
BALLANCHE 129, 129 (n. 2)
BALZAC 163, 163 (n. 1 et 2), 164, 165 (n. 1), 198, 199, 225
BASILE (saint) 178 (n. 1)
BASTIAT 158 (n. 3)
BAUDRILLART (Mgr) 31 (n. 5), 54 (n. 5)
BAUER (Edgar) 221
BAUTAIN 139 (n. 8), 145, 199.
BAZARD 79 (n. 2)
BAYLE (Francis) 125 (n. 2)
BEAUMONT (Mgr DE) 143
BELLEMARE (A.) 81 (n. 5)
BÉRANGER 78, 86, 100, 115
BERGIER (Abbé) 16, 30, 117, 118, 143, 144, 144 (n. 5), 145, 145 (n. 1 et 2), 146, 146 (n. 2), 147 (n. 4), 148 (n. 1), 152, 204, 206, 227, 234 (n. 1), 236
BERGMANN 121 (n. 2)
BERGSON 40 (n. 1), 149 (n. 3)
BERNARD (Michel) 147 (n. 4)
BERNARD (saint) 30 (n. 7)
BERRY (Duc de) 60
BERRYER 87 (n. 2)
BERTAULT 163 (n. 1, 2, 3 et 4)
BERTH (E.) 37, 39 (n. 3)
BERTHET (R. P.) 7
BERTHOD (A.) 28 (n. 2), 39 (n. 3)
BERTIER DE SAUVIGNY (R. P.) 45, 45 (n. 3), 47 (n. 2 et 3), 50 (n. 2), 59 (n. 4), 73 (n. 4), 82 (n. 4), 131 (n. 4), 132 (n. 1), 135 (n. 9)
BERTIER (Ferdinand DE) 45 (n. 3), 47 (n. 2), 59 (n. 4), 66, 82 (n. 4), 132 (n. 1)

BESSON 148 (n. 1)
BEUGNOT 58
BEYLE (Henri) cf. STENDHAL
BÉZAC (Mgr) 230 (n. 1)
BILLOT (Abbé) 183 (n. 3)
BIGO (R. P.) 178 (n. 1)
BLACAS 130 (n. 4 et 6)
BLANC (A.) 129 (n. 4)
BLANC DE SAINT-BONNET 147 (n. 3)
BLESSEMAILLE 23, 24
BLOY (Léon) 161
BONALD (L. de) 16, 54, 58, 59 (n. 4), 66, 67, 67 (n. 1), 76, 84, 117, 118, 119, 123 (n. 4), 125, 131, 132, 132 (n. 2), 133, 133 (n. 6), 134, 135, 135 (n. 2 et 8), 137, 139 (n. 8), 141, 142, 149, 151, 152, 160, 163 (n. 2), 168, 171, 192, 196 (n. 2), 199, 204, 206, 207, 227
BONALD (Cardinal DE) 170 (n. 2), 171, 171 (n. 3 et 4), 172 (n. 3), 173, 191, 191 (n. 1)
BONNET-LABORDERIE 175 (n. 2)
BOSSUET 31 (n. 1), 100 (n. 3), 117, 118, 125, 131, 136, 143, 143 (n. 1 et 3), 176 (n. 1), 180, 180 (n. 5)
BOUGLÉ (Célestin) 10, 14, 14 (n. 2), 15 (n. 1), 39 (n. 3), 248 (n. 1)
BOULOGNE (Mgr Comte de) 67, 185
BOURDALOUE 17, 117, 176, 176 (n. 1 et 2), 177, 177 (n. 2), 178, 180, 180 (n. 1 et 3), 181, 183, 204
BOURDEAU 65
BOURDONNAYE (DE LA) 97, 97 (n. 1)
BOUTARD (Ch.) 137 (n. 4)
BOUTTEVILLE 37, 229 (n. 1), 233, 234, 234 (n. 1), 234 (n. 2), 235, 236, 250, 250 (n. 1)
BRETONNEAU (R. P.) 176 (n. 2)
BRÉZET 23
BROUSSAIS 77
BRUGERETTE 54 (n. 2), 63 (n. 3), 84 (n. 1), 99 (n. 5), 100 (n. 1), 123 (n. 3)
BRUNSCHVICG 226
BUCHEZ 79 (n. 2), 199
BUNGENER 164
BURET 157, 158 (n. 1)
BURNICHON (R. P.) 63 (n. 2), 70 (n. 4), 71 (n. 1 et 2), 73 (n. 4), 74 (n. 4), 75, 75 (n. 2 et 3), 78, 79 (n. 1), 81 (n. 3), 82, 82 (n. 1), 82 (n. 2, 3 et 4), 83, 83 (n. 1 et 3), 84 (n. 2), 85 (n. 2), 88 (n. 1), 89, 89 (n. 3), 91 (n. 4, 5 et 6), 92 (n. 1), 99, 99 (n. 2), 165 (n. 3)

CABANIS 76
CABET 41 (n. 3), 211
CAFFORT 175, 181, 182, 204
CAILLOT (Mgr) 7, 8
CALIPPE 157
CAMBACÉRÈS 177 (n. 1), 184 (n. 3)
CARNOT 166 (n. 2)
CARREL (Armand) 83, 83 (n. 2)
CATHERINE (sainte) 249
CHABOT 99 (n. 4)
CHALANDRE 143
CHAMPAGNAT 55
CHARLEMAGNE 207 (n. 1)
CHARRETTE 74 (n. 4)
CHARLES X 46, 51, 54, 54 (n. 4), 57, 60, 61, 69 (n. 2), 70, 77, 78, 81, 82 (n. 4), 87, 88, 95, 120, 141, 199
CHARLETY 99 (n. 4)
CHARLOT (Abbé) 200 (n. 3)
CHATEAUBRIAND 16, 31, 31 (n. 5), 51, 54, 59, 60, 61, 64, 68 (n. 4), 76, 117, 118, 123, 123 (n. 2 et 4), 124, 124 (n. 1), 135, 135 (n. 1), 136, 138 (n. 2), 142, 160, 161, 163 (n. 3), 188, 199, 249.

CHARLES-EDMOND (Charles-Edmond CHOJECKI, dit) 39 (n. 4), 115
CHAUDEY 153 (n. 4)
CHEVALIER (Louis) 157, 157 (n. 6)
CHRYSOSTOME (saint) 178
CICÉRON 95, 100, 235, 236, 241
CLAUSEL DE MONTALS 53, 71 (n. 1)
CLAUZEL DE COUSSERGUES 60
CLERMONT-TONNERRE (Cardinal DE) 53, 69 (n. 3), 141 (n. 2)
COCHIN 184, 184 (n. 1)
COLAJANNI 39 (n. 2)
COMTE (Auguste) 125 (n. 2), 207, 207 (n. 1), 221 (n. 2)
CONSALVI (Cardinal) 55, 55 (n. 2), 56
CONSTANT (G.) 47 (n. 1)
CONSTANT (Benjamin) 66, 77
CORBON 18
CORNEILLE 73 (n. 5)
CORNU 221 (n. 1)
COSTES (Alfred) 10
COTTU (Baronne) 136 (n. 3)
COURIER (Paul-Louis) 78, 117
COURNOT 147 (n. 4)
COUSIN (Victor) 77, 162, 198, 242
COUVREUR (G.) 174 (n. 1)
COUX (DE) 169, 191, 206
CRÉTIN 247
CROY (Cardinal DE), 53, 54, 170
CUVILLIER 28 (n. 2)
CYPRIEN (saint) 180 (n. 2)
CYRILLE DU LAC BLANC (saint) 178 (n. 1)

DANIÉLOU (R. P.) 11, 12
DANSETTE (A.) 52, 52 (n. 1), 157
DARBOY (Mgr) 195, 195 (n. 2)
DAUDET (Léon) 143 (n. 1)
DEBELAY (Mgr) 190
DECAZES 59, 60
DELAPORTE 40 (n. 1), 71 (n. 1)
DELARUELLE 55 (n. 1)
DELFOUR (Abbé) 207 (n. 2)
DENIEL (R.) 45, 45 (n. 3), 69 (n. 4), 184 (n. 3)
DENZINGER 139 (n. 8)
DENYS (Pseudo) 195, 195 (n. 2), 209
DERMENGHEM 127 (n. 5)
DESBUQUOIS (R. P.) 7
DESCARTES 131, 139 (n. 4), 243, 251
DESCHAMPS (J.) 68 (n. 4)
DESCHANEL 242
DESJARDINS 39 (n. 3), 143 (n. 1)
DESLANDRES (M.) 49 (n. 1), 157 (n. 1)
DESSAURET 184 (n. 1)
DESTUTT DE TRACY 76
DEVAUX 66
DIDEROT 76, 78, 117
DIEHL 15
DOLLÉANS (E.) 9, 157
DONEY (Mgr) 144, 146
DONNET (Mgr) 170, 181, 187
DONOSO-CORTÈS 147 (n. 3), 149, 151, 211 (n. 2), 227.
DOSTOÏEWSKI 34, 220.
DREUX-BRÉZÉ (Mgr DE) 190
DROULERS (R. P.) 7, 12, 122 (n. 1), 137 (n. 2), 168 (n. 2), 170, 170 (n. 1, 2, 3 et 4), 171, 171 (n. 3 et 4) 172 (n. 3), 191 (n. 1)
DROZ (Édouard) 9, 15, 15 (n. 2 et 3), 25 (n. 5), 34 (n. 1), 37, 39 (n. 3), 223 (n. 3)
DROZ (S.) 104, 104 (n. 3), 105 (n. 5 et 6), 106, 106 (n. 1 et 5), 107
DRUILHAT (R. P.) 91
DUBLANCHY (E.) 143 (n. 5)
DUBOIS 92
DUMAIN 21 (n. 2)
DUMAS (A.) 198
DUMOLARD 238
DUPANLOUP (Mgr) 190, 191 (n. 1)

DUPIN 86, 160
DUPLESSIS DE GRÉNÉDAN 66, 107
DUPUIS 78, 100, 100 (n. 2)
DURAS (Duchesse DE) 108
DUROSELLE 157, 157 (n. 3), 170 (n. 2), 175 (n. 1)
DÜRRER 220
DUVEAU (G.) 9, 157

EDLING (Comtesse D') 127 (n. 5)
EVDOKIMOV (Paul) 178 (n. 1)
EISERMANN 220
ENGELS 220
EPHREM (saint) 30 (n. 7)
EYMARD 55

FALLOT 119
FALLOUX 166 (n. 2), 200
FARE (Cardinal DE LA) 53, 61, 67, 87 (n. 2)
FAURÉ-FRÉMIET (née Jeanne HENNEGUY) 8, 9
FAURÉ-FRÉMIET (Emmanuel) 9
FAYET 73
FÉNELON 113, 118
FÉRET 56 (n. 4), 57 (n. 1), 58 (n. 1), 61 (n. 1), 67 (n. 5), 69 (n. 3), 73 (n. 5), 75 (n. 6), 87 (n. 2)
FERRAZ 139 (n. 8)
FESCH (Cardinal) 53 (n. 6)
FEUERBACH (F. et L.) 17, 33 (n. 4 et 5), 37, 42, 122, 220, 221, 222, 223 (n. 2), 234 (n. 2), 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258
FEUTRIER 187
FICHTE 218
FIGAROL 66
FLOTARD 79 (n. 2)
FOISSET 75 (n. 5), 115 (n. 2)
FONTANES (L. DE) 161
FORBIN-JANSON (Mgr DE) 73, 82 (n. 4), 89
FOUCHER (L.) 139 (n. 8)
FOURIER 21 (n. 1)
FRANÇOIS D'ASSISE (saint) 196 (n. 1)
FRAYSSINOUS (Mgr DE) 57, 61, 63 (n. 1 et 3), 64 (n. 2), 84, 86 (n. 2), 87, 87 (n. 2), 98, 98 (n. 4), 101, 103, 103 (n. 3), 106 (n. 4), 107 (n. 2), 136, 141, 163 (n. 2)
FREY (R. P.) 7

GALL (Jean) 147 (n. 4)
GARIBALDI 148 (n. 1), 186, 186 (n. 1)
GARNIER (Chanoine) 53 (n. 3), 57 (n. 4), 63 (n. 1 et 3), 64 (n. 2), 81 (n. 4), 86 (n. 2), 88 (n. 1), 98 (n. 4), 99 (n. 6), 100 (n. 2, 3 et 5), 101 (n. 1 et 3), 103, 104 (n. 1) 106 (n. 4), 107 (n. 2)
GARNIER (Germain) 158 (n. 3)
GAUTHIER (éditeur à Besançon) 30, 143
GAUTHIER (entrepreneur lyonnais) 218
GAY-LUSSAC 171 (n. 1)
GAZIER 21 (n. 1), 22 (n. 1)
GERANDO 157
GERBERT 169
GERBET 139 (n. 8)
GERMAIN (Sœur Élisabeth) 71 (n. 3), 73 (n. 5), 183 (n. 4), 185 (n. 2)
GIRARDIN 242
GODESCART 111
GONDILLAC (DE) 195 (n. 2)
GORCE (DE LA) 54 (n. 4)
GOUHIER (Henri) 46 (n. 1)
GOUSSET (Mgr) 145, 145 (n. 3), 146, 146 (n. 1, 2 et 3), 170, 227, 234 (n. 1)
GRANDMAISON (Geoffroy DE) 82 (n. 4)

GRATIEN 13, 13 (n. 2 et 3)
GRATRY 99, 99 (n. 3), 100 (n. 2), 102, 102 (n. 1), 146
GRÉGOIRE VII, 207 (n. 1)
GRÉGOIRE XVI 103 (n. 51), 121 (n. 4), 136, 168
GRIMAUD (L.) 61 (n. 2)
GRITTI (Jules) 132 (n. 2)
GRIVEL 71
GROS 220, 220 (n. 3)
GRÜN (K.) 17, 33 (n. 5), 147 (n. 4), 220, 221, 222, 223
GUÉRANGER (Dom) 127 (n. 1)
GUERBER (Jean R. P.) 146 (n. 1)
GUICHEN (DE) 53 (n. 4), 54 (n. 4), 75 (n. 7)
GUILLEMIN (H.) 53 (n. 5), 75 (n. 5), 200 (n. 3)
GUILLOU (Abbé) 102
GUIZOT 50, 50 (n. 3), 77, 160 (n. 2), 165 (n. 3), 198
GURVITCH 39 (n. 3)
GUY-GRAND (G.) 9, 10, 13, 29, 36, 39 (n. 3)
GUYON (R. P.) 73, 73 (n. 5), 75, 91

HALÉVY (D.) 9, 10, 18, 28 (n. 1), 31 (n. 1), 34, 34 (n. 9), 119 (n. 1), 224
HAUBTMANN (Pierre) 165 (n. 4), 191 (n. 2), 210 (n. 1), 211 (n. 1), 217 (n. 2), 220 (n. 4)
HAUSSONVILLE (Comte D') 136 (n. 3)
HEGEL 218, 220, 248
HEINE (Henri) 92
HENNEGUY (Mme, née Catherine PROUDHON) 8, 21 (n. 1)
HENNEGUY (Mlle Suzanne) 8
HENRION 103 (n. 3)
HERZEN 39 (n. 3), 228
HESS (Mosess) 220, 221 (n. 1)
HETZEL 233
HOCEDEZ (E.) 133 (n. 6)
HOLBACH (D') 76, 78, 100, 112, 117
HUGO (V.) 31 (n. 1), 197, 198, 199, 201 (n. 4), 242
HUGO (Adèle) 117
HYACINTHE 82, 82 (n. 1)

IGNACE (saint) 10
ISAMBERT (F. A) 89 (n. 3), 157, 157 (n. 5), 165 (n. 4), 168 (n. 3)
ISOARD (Cardinal D') 53

JACOMET 58 (n. 3)
JANIN (Jules) 92 (n. 2)
JARLOT (R. P.) 7, 174 (n. 1), 175 (n. 2)
JAURÈS 200, 200 (n. 3)
JAVEL 118 (n. 2)
JÉROME (saint) 56 (n. 3)
JOSEPH (saint) 196
JOUFFROY (Th.) 77, 119, 164

KANT 150 (n. 6), 218
KARR (A.) 198
KOSTKA (saint Stanislas) 111

LABORIE (DE) 100
LABROUSSE 157
LACENAIRE 238, 238 (n. 1)
LACHÈZE-MOREL 69 (n. 3)
LACORDAIRE 115 (n. 1 et 2), 136, 169, 191, 206
LACROIX (Jean) 39 (n. 3), 51 (n. 2)
LACROIX (L.) 129 (n. 1)
LACTANCE 30 (n. 7)
LA HARPE 180
LAMARTINE 75, 75 (n. 5), 116, 134, 198, 199
LAMBRUSCHINI 57
LA MENNAIS (F. DE) OU LAMENNAIS

16, 57, 57 (n. 2), 67, 67 (n. 6), 74, 75 (n. 5), 76, 82 (n. 4), 87, 87 (n. 2), 88 (n. 3), 89 (n. 1 et 2), 101, 103,103 (n. 5), 117, 118, 119, 121, 121 (n. 4 et 5), 122 (n. 1), 123 (n. 4), 135, 136, 136 (n. 2 et 3), 137, 137 (n. 1, 2 et 4), 138, 138 (n. 2), 139, 139 (n. 8), 141, 141 (n. 6), 142, 142 (n. 1 et 4), 145, 145 (n. 1), 149, 169, 170 (n. 1), 199, 204, 207, 227
LANGLOIS 21 (n. 1), 109 (n. 4)
LANNEAU (DE) 98
LAPOMMERAIS 238
LATIL (Cardinal DE) 53, 61, 69 (n. 3), 89
LATREILLE 55 (n. 1)
LECANUET 92, 92 (n. 3), 100 (n. 4), 101 (n. 3 et 4), 102 (n. 5), 160 (n. 3), 166 (n. 1), 169 (n. 5)
LECLER (R. P.) 11, 50 (n. 5), 70 (n. 1)
LEDRÉ (Ch.) 79 (n. 3)
LEFLON (J.) 47 (n. 1), 132 (n. 4)
LE GALLO 59 (n. 2)
LEIBNIZ 131
LE NOIR (Abbé) 145 (n. 4)
LENOIR (Abbé) 206, 227
LENORMANT 75 (n. 5)
LÉON XII 56, 56 (n. 4), 61 (n. 1), 67, 137
LÉON XIII 195, 195 (n. 1), 196
LE PLAY 125 (n. 2)
LERCARO (Cardinal) 72 (n. 1)
LEROUX (Pierre) 17, 18, 116
LEROY (M.) 8, 9, 39 (n. 3), 77 (n. 1)
LEVASSEUR 58 (n. 2), 67 (n. 1), 79 (n. 2)
LIAUTARD (Abbé) 69 (n. 2)
LIÉNART (Mgr) 210 (n. 1)
LITTRÉ 210 (n. 1)
LOMBARD (Pierre) 178 (n. 1)
LORIQUET (R. P.) 82 (n. 1)
LOUIS IX (saint) 48, 50, 126
LOUIS XIV 143 (n. 1)
LOUIS XVI 74, 115, 128
LOUIS XVIII 46, 48, 52, 55 (n. 2), 56, 56 (n. 4), 59, 59 (n. 1), 60, 61 (n. 1), 67, 67 (n. 5), 75, 130
LOUIS-PHILIPPE 54 (n. 1), 70 (n. 1), 168 (n. 2)
LOUVEL 60
LOYAUMONT 111
LUBAC (R. P. DE) 10, 12, 31 (n. 1), 37 (n. 2), 39 (n. 3) 40 (n. 4), 74 (n. 2), 123 (n. 1) 144 (n. 2 et 4), 206 (n. 3), 223, 228 (n. 8)
LUTHER 201
LYONNET (R. P. Stanislas) 13 (n. 3)

MABILE (Mgr) 191
MADIER-MONTJAU 166 (n. 1)
MAIGNEN (Maurice) 125 (n. 3)
MAISTRE (X. DE) 16, 54, 58, 73, 76, 117, 118, 121, 123 (n. 4), 125, 125 (n. 2 et 3), 126, 126 (n. 2 et 6), 127, 127 (n. 1), 128, 128 (n. 4), 129, 129 (n. 1, 4 et 5), 130, 131, 131 (n. 3), 132, 133, 135, 135 (n. 8), 137, 141, 141 (n. 6), 142, 149, 151, 152, 160, 163 (n. 2), 164, 168, 192, 199, 204, 206, 207, 220 (n. 1), 227
MALLET-DUPAN 199
MARCET 82
MARCILHACY (Mme Ch.) 191 (n. 1)
MARÉCHAL (Christian) 138 (n. 2), 139 (n. 8)
MARET 191, 192 (n. 1), 199, 206
MARGERIE (DE) 164
MARIE-ANTOINETTE 54, 74
MARTIN (Mgr J.) 54 (n. 1), 168 (n. 2)
MARX (K.) 10, 11, 17, 18, 34, 41

(n. 3), 147 (n. 4), 193, 193 (n. 1), 205, 211, 220, 220 (n. 4), 221, 223, 224, 225, 249
MASSILLON 117, 180
MATHIEU (Mgr Césaire) 15 (n. 4), 24, 110, 148, 148 (n. 1), 186 (n. 1), 191, 203, 217 (n. 1)
MAURRAS (Ch.) 39 (n. 3), 125 (n. 2), 207
MEHRING 248
MELUN (Armand DE) 100, 185, 192 (n. 1)
MEMLING 249
MERIGOT 74
MÉRIMÉE 8
METTERNICH 14
MICAUD 202 (n. 4)
MICHELET 165 (n. 3), 198
MICHELIN (Alfred) 157 (n. 1)
MIGNE 17, 134 (n. 2), 173, 177 (n. 1), 178 (n. 1), 181 (n. 1), 182 (n. 2), 184 (n. 3), 185 (n. 1 et 3), 187 (n. 2).
MINUTIUS FELIX 30 (n. 7)
MIRECOURT (Eugène DE) 12, 29, 38, 38 (n. 5 et 7), 39 (n. 4), 202, 217 (n. 1)
MIRKINE-GUETZÉVITCH 46 (n. 2)
MIRONNEAU 146 (n. 2)
MITRAUD 206
MOÏSE, 87, 118, 119
MOLÉ 160 (n. 4)
MOLIÈRE 85, 86
MOLLAT (G.) 55 (n. 2 et 3), 56 (n. 1 et 2), 168 (n. 1)
MONTALEMBERT 92, 92 (n. 3), 100, 100 (n. 4), 101, 101 (n. 3), 102, 102 (n. 5), 116, 160 (n. 3) 166 (n. 1 et 2), 169 (n. 5), 171, 191, 192, 192 (n. 4), 193, 200, 223 (n. 5)
MONTCHEUIL (R. P. DE) 8, 75 (n. 4)
MONTESQUIEU 126
MONTLOSIER 76, 76 (n. 1), 83, 84, 84 (n. 1), 87
MONTMORENCY (DE) 47 (n. 2)
MORNY 202 (n. 1)
MOROGUES 157
MORTARA 233
MOULINIÉ 133 (n. 6)
MOYSSET 9
MUIRON 118
MURARD DE SAINT-ROMAIN 61
MUSSET 102, 103 (n. 1)

NAPOLÉON (Bonaparte) 55, 61, 77, 105, 161, 163
NAPOLÉON (Louis, Napoléon III), 116 (n. 2)
NICOLAS (R. P.) 173, 173 (n. 2), 174, 175.
NOAILLES (Alexis DE) 47 (n. 2)
NODIER 60
NOEL (E.) 247

OESTERREICH 132 (n. 4)
OZANAM 31 (n. 5), 54 (n. 5), 191, 206

PACCA (Cardinal) 47 (n. 2), 89 (n. 2)
PALANQUE 55 (n. 1)
PARENT-DESBARRES 173
PASSAGE (R. P. DU) 143 (n. 2)
PASCAL 136, 236
PASQUIER 67 (n. 1)
PAUL (saint) 180
PEGUY 39, 40, 40 (n. 1), 122
PERNOUD (Régine) 157, 157 (n. 4)
PERRET DE FONTENAILLES (Abbé) 184, 184 (n. 2)
PERRIER (Casimir) 87, 159
PERSIL 186
PETÉTOT (Abbé) 89 (n. 3)
PEYRONNET (Comte de) 65, 87

PHILIPPE LE BEL 48
PIE VI 168 (n. 1)
PIE VII 47, 55, 55 (n. 2), 56
PIE IX 152, 168, 168 (n. 1), 194, 199
PIE X 196
PIE XI 7, 210 (n. 1)
PIERRE (saint) 240
PILLON 147 (n. 4)
PINS (Mgr DE) 53, 171
PIROU (Gaëtan) 39 (n. 3)
PLUQUET 142 (n. 3)
PLUTARQUE 24, 96
POLIGNAC 47 (n. 2), 88, 88 (n. 2), 97 (n. 1)
PONT (Cardinal DU) 190
PONTMARTIN (Armand DE) 102, 102 (n. 4)
POULAT (Émile) 157, 157 (n. 7)
POUPARD (Mgr P.) 139 (n. 8), 148 (n. 1), 186 (n. 1)
POUTHAS (Ch.) 50 (n. 1), 53 (n. 1), 54 (n. 3), 54 (n. 5), 55 (n. 1, 4 et 5), 59 (n. 2), 62 (n. 1), 64 (n. 1), 70 (n. 2) 74 (n. 4 et 6), 75 (n. 2 et 7), 79 (n. 3), 82 (n. 4), 85 (n. 4), 103, 103 (n. 4), 132 (n. 3) 169 (n. 4), 173, 194 (n. 1)
PRELOT (Marcel) 46 (n. 2)
PROUDHON (Claude-François, père de P.-J. PROUDHON) 21, 21 (n. 2 et 3), 22 (n. 1), 25
PROUDHON (François, frère de P.-J. PROUDHON) 21
PUECH (J.-L.) 9, 10, 39 (n. 4)

QUELEN (Mgr DE) 54, 68, 88 (n. 3), 89, 104 (n. 1)
QUICHERAT 98 (n. 3), 99
QUINET 165 (n. 3)

RAUZAN (R. P.) 71 (n. 1), 73
RAVIGNAN 121 (n. 2)
RÉMOND (R.) 55 (n. 1)
RENAN (E) 73 (n. 2), 242
RENAUD 21
RENDU (A.) 161 (n. 1)
RENDU (E.) 161 (n. 1)
RENOUARD 162
REYRE (Abbé) 183.
RIGAULT (G.) 62 (n. 2), 1 61, 161 (n. 2)
RIMBAUD 220
RIST (Ch.) 9
RIVAROL 199
RIVAROLLA (Cardinal) 55, 56
RIVET (Mgr) 190
ROBINOT 182
ROCHEL (Clément) 234
ROEDERER 161 (n. 3)
ROHAN-CHABOT (Cardinal, Duc DE) 53, 89, 110, 110 (n. 3)
ROLLET (Henri) 157, 157 (n. 2)
RONSIN (R. P.) 82, 82 (n. 4)
ROOTHAAN 165 (n. 3)
ROSSI 168
ROSTAND (Jean) 220
ROTUREAU 139 (n. 8)
ROUSSEAU (J.-J.) 78, 115, 133, 135 (n. 8), 138 (n. 2)
ROUSSEAU (Abbé) 99
ROUSSEAUX (André) 122, 122 (n. 2)
ROUX (Marquis DE) 59 (n. 5), 70 (n. 2), 73 (n. 4), 75, 75 (n. 4)
ROY (J.) 247, 248, 249, 253
ROY (Abbé F.) 182
ROYER-COLLARD 65, 65 (n. 3), 87, 120
RUDE (Fernand) 159 (n. 2)
RUE (DE LA) 183, 185
RUYSSEN 226

SACY (DE) 164, 164 (n. 1)
SADE (Marquis DE) 198
SAINTE-BEUVE 21 (n. 1), 40, 75 (n. 5),

77, 77 (n. 1), 97 (n. 2), 116, 117, 123 (n. 2), 135 143 (n. 1)
SAINT RENÉ-TAILLANDIER 147 (n. 4), 223
SALABERRY 81 (n. 5), 87
SALINIS (Abbé de) 100
SALVANDY 92
SAY 158 (n. 3)
SCELLE (G.) 9
SEVRIN 71 (n. 1 et 3), 72 (n. 2 et 3), 73 (n. 1, 2, 3 et 4), 74 (n. 5 et 6), 85 (n. 3), 114 (n. 2)
SIBOUR (Mgr) 191 (n. 2), 194
SIEYÈS 76
SIMON (Jules) 135 (n. 1)
SIMONIN (Catherine, épouse de Claude-François PROUDHON) 21, 21 (n. 2), 22, 22 (n. 1), 23, 30, 95, 96, 97, 107, 119
SIMONIN Jean-Claude (dit TOURNÉSI): cf. TOURNÉSI
SIREBON 30, 97, 106
SMITH 158 (n. 3)
SOCIN 142 (n. 3)
SOREL (A.) 39, 39 (n. 2)
SOULIÉ (F.) 198
SPINOZA 131, 218
STENDHAL 53 (n. 5), 75 (n. 5), 77, 107, 116
SUARD 28, 33, 98 (n. 1), 109 (n. 2)
SUE (E.) 198
SWETCHINE (Mme) 104
SZRYMEZI (Stanislas) 132 (n. 2)

TAINE 89 (n. 3), 242
TALLEYRAND 47
TALLEYRAND-PÉRIGORD (Cardinal) 53
TAVERNIER (Eugène) 116 (n. 1)
TEILHARD DE CHARDIN (R. P.) 10
THÉRÈSE (sainte) 257
THIERRY (Augustin) 77
THIERS 121, 159, 165, 166, 166 (n. 2), 193, 198, 200, 201, 211, 223 (n. 5), 225
THOMAS (saint) 13 (n. 3), 133, 144, 178 (n. 1), 249
THUREAU-DANGIN 45, 45 (n. 1), 59 (n. 3 et 5), 60 (n. 1), 69 (n. 1, 5 et 6), 70, 73 (n. 4), 85 (n. 1, 3 et 5), 86, 88 (n. 2), 89 (n. 1), 91 (n. 1, 2, 3 et 7), 92 (n. 2), 97 (n. 1), 103 (n. 3), 104 (n. 2), 105, 160 (n. 4), 162 (n. 3 et 4), 164 (n. 1)
TISSOT 119 (n. 3), 121 (n. 2), 150 (n. 6)
TOCQUEVILLE 162, 162 (n. 1)
TOURNESI (surnom de Jean-Claude SIMONIN, grand-père de P.-J. PROUDHON) 23, 23 (n. 3), 24, 25, 40, 95, 96, 97, 107, 110, 113, 119
TUCCI (R. P.) 210 (n. 1)

VACANT-MANGENOT 143 (n. 5)
VAILLANT (Édouard) 248
VALLERY-RADOT 136 (n. 2)
VAULABELLE 54 (n. 4), 71 (n. 3), 87 (n. 3 et 4), 88 (n. 3), 113, 114 (n. 2)
VAUTHIER (Gabriel) 71 (n. 1)
VENTURA 147 (n. 3)
VEUILLOT (Louis) 17, 92, 160, 165 (n. 2), 166, 191, 193, 201, 204
VIBRAYE (DE) 47 (n. 2)
VICHY (Mgr DE) 53, 61
VIEIL-CASTEL 81 (n. 3), 83 (n. 2)
VIGNY 164, 223 (n. 5)
VILLAFRANCON (Mgr DE) 61
VILLAUME (R. P. X.) 173, 173 (n. 2), 175
VILLÈLE 68 (n. 4), 69 (n. 3), 70, 86

VILLEMAIN 165 (n. 3)
VILLENEUVE-BARGEMONT 157
VILLERMÉ 157, 157 (n. 1)
VINCENT DE PAUL (saint) 125 (n. 3)
VIRGILE 95, 100
VIRIEU 75 (n. 5)
VOLNEY 78, 100, 100 (n. 2), 117
VOLTAIRE 78, 98, 100, 115, 117, 165

WALRAS 158 (n. 3)
WEILL 53 (n. 2), 78 (n. 2)
WEITLING 220
WEY 198

# TABLE DES MATIÈRES


Dates principales de la vie de Proudhon 5
En guise d'introduction 7

*Chapitre premier*

« QUI SUIS-JE ? »

I. Les ascendants 21
II. L'enfance d'un campagnard 26
III. Son éducation chrétienne 29
IV. Proudhon a-t-il un tempérament religieux ? 31
V. Un malentendu tragique 37

*Chapitre second*

AU TEMPS DE LA JEUNESSE DE PROUDHON : LA RESTAURATION

I. Le retour des Bourbons et le compromis de la charte 47
II. L'union du trône et de l'autel 50
A. Ses raisons 50
B. Ses principales manifestations 58
Mesures législatives 58
La politique scolaire 61
La loi sur les sacrilèges 64
La presse royaliste 68
Les cérémonies religieuses du temps 70
III. L'opposition 76
A. Les penseurs de l'opposition 76

B. Les diverses formes de l'opposition 77
La presse libérale 79
La « Jésuitophobie » 80
Montlosier 83
Contre-manifestations libérales 84
C. Triomphe de l'opposition 86

*Chapitre troisième*

P.-J. PROUDHON ET LA RESTAURATION

I. Un foyer « républicain » 95
II. « L'externe gratuit » du collège royal de Besançon 97
A. État moral et religieux des établissements scolaires 98
B. Le collège royal de Besançon 104
L'abbé d'Aubonne 106
L' « insulte hiérarchique » 107
« Il y a de la Providence là-dessous » 111
L'état religieux du collège de Besançon 112
Les cérémonies de 1825 et 1826 113
III. Itinéraire anti-religieux 116
IV. Les sources théologiques de Proudhon 122
A. Les maîtres de la Contre-révolution 123
Chateaubriand 123
Maistre 125
Bonald 131
Félicité de La Mennais 135
B. Bossuet et Bergier 143
V. Théologie « proudhonienne » 147

*Chapitre quatrième*

LA QUESTION SOCIALE

I. La « lèpre hideuse du prolétariat » (Proudhon) 157
II. Les « économistes » 158
III. Les conversions politiques 160
Tocqueville 162

Guizot 162
Balzac 163
Après février 1848 : M. Thiers 165
IV. Les hommes d'Église 167
Dans les États pontificaux 168
En France 168
L'Avenir 169
Des évêques parlent 169
Permanence des conceptions sociales de l'Ancien Régime 173
Bourdaloue 176
Un siècle et demi plus tard : de Caffort à Donnet... 181
L'intermède de Février 1848 : L'Ère Nouvelle 191
Victoire du courant autoritaire et inégalitaire : Montalembert, Veuillot 191
L'Empire 194
Après l'Empire 195
V. Explosions proudhoniennes 197
VI. L'opposition de deux sociologies 203
VII. Jugement 206

*Chapitre cinquième*

« LUTTER CONTRE DIEU ? »

Un déiste fervent 217
« Qu'est-ce que Dieu ? » 218
L'athéisme des « docteurs d'Outre-Rhin » 220
Antithéisme proudhonien 223
Jugement 225

DOCUMENTS INÉDITS

document I : « le feuillet Boutteville » 233
document II : les « annotations Feuerbach » 247

BIBLIOGRAPHIE 259

TABLE ONOMASTIQUE 265

IMPRIMÉ EN FRANCE.

3.559 - 1969. Imprimerie Mame.
Dépôt légal : 4e trimestre 1969.

*Il est désigné comme Expert au Concile, et l'Épiscopat français lui confie la mission de renseigner les journalistes francophones sur le déroulement quotidien des sessions conciliaires. Ses conférences de presse attirent un grand nombre de professionnels, français ou étrangers, et marquent une date décisive dans l'histoire de l'information religieuse. Grâce à elles, le grand public peut suivre avec précision les travaux du Concile. En 1964 il est nommé rédacteur principal de la Constitution pastorale* Gaudium et spes.

*En août 1966, après avoir été pendant quelques mois pro-recteur, il est nommé recteur de l'Institut Catholique de Paris. Le renouveau qu'il a voulu donner, à la demande des évêques, à la vieille « Catho » n'a pas été sans provoquer quelques remous. Mgr Haubtmann est un homme direct qui, dès son arrivée, n'a pas caché ses intentions et a suivi depuis trois ans la même ligne de conduite, très nette et vigoureuse, qui donne à l'Église de France l'Université catholique dont elle a besoin.*

*Rappel :*

ANDRÉ PRÉVOST

**TOMAS MORE**
**et la crise**
**de la pensée**
**européenne**

*Document de couverture :*
Portrait de Proudhon par Courbet.
*Cliché des Musées Nationaux.*

# PROUDHON

## genèse d'un antithéiste

Proudhon ?

Aujourd'hui, qui pense à lui ?

Les plus instruits de nos contemporains résument sa pensée en quelques formules lapidaires telles que : « la propriété, c'est le vol », « Dieu, c'est le mal », « Je suis anarchiste ». Or ces formules, sorties de leur contexte, trahissent gravement Proudhon.

Pierre Haubtmann a étudié pendant vingt ans P.-J. Proudhon. Dans cet ouvrage, il cherche à comprendre « l'énigme religieuse » que pose ce Caliban moderne en qui Georges Guy-Grand voyait « l'incarnation géniale du peuple français ». Il le fait en interrogeant Clio. Il suit pas à pas le jeune Proudhon sous la très catholique Restauration. Il cite abondamment les sermons qu'il entendait alors, les auteurs qu'il lisait et qui représentaient, pour tous ses contemporains, la doctrine catholique.

Du coup, ces pages deviennent une sorte de réflexion théologique sur l'Histoire. Comme telles, elles dépassent très largement le cas de Proudhon et apportent une contribution importante et originale à ce que l'on a appelé improprement « l'apostasie moderne ».

Pierre Haubtmann, qui est actuellement recteur de l'Institut Catholique de Paris, a été la cheville ouvrière du fameux schéma XIII, la Constitution Pastorale *Gaudium et spes*. Certains assurent que plusieurs des thèmes « humanistes » de cette Constitution se trouvent en filigrane chez P.-J. Proudhon, nourri de la Bible et qui se veut héritier des prophètes. Au lecteur d'en juger... Si cela était, il faudrait seulement y voir une preuve de l'aptitude traditionnelle de l'Église à reconnaître le vrai partout où il se trouve, et le chemin parcouru en un siècle par les catholiques de notre pays.